

Indagaciones sobre lo indio, campo intelectual mestizo, intelectuales orgánicos e intelectuales indígenas en el contexto ecuatoriano.

Alejandra Santillana*

“...me refiero a la crítica despiadada de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer las consecuencias de la misma y de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder(...)Desarrollamos nuevos principios para el mundo a base de los propios principios del mundo. No le decimos al mundo: termina con tus luchas, pues son estúpidas; te daremos la verdadera consigna de lucha. Nos limitamos a mostrarle al mundo por qué está luchando en verdad, y la conciencia es algo que tendrá que asimilar, aunque no quiera”

.Karl Marx, Carta a Roug de 1843

Resumen

El movimiento indígena ecuatoriano ha tenido un largo proceso de consolidación política, social e intelectual, en un permanente diálogo, distancia y oposición con sectores intelectuales blanco-mestizos, quienes han tenido dos formas de asumir el compromiso intelectual con el movimiento: 1) desde la ventriloquia adjudicándose la representación política y la producción discursiva –hablar por ellos–; y 2) una forma intelectual que abre las posibilidades de construcción discursiva en un diálogo permanente con las bases de las organizaciones y sus representantes. El objetivo es problematizar lo que denomino como campo intelectual mestizo y la forma de establecer su relación política y académica con el movimiento indígena ecuatoriano.

1. Introducción

La presente investigación, tiene como objetivo analizar el movimiento indígena ecuatoriano como un actor diverso, que se constituye permanentemente en la disputa de sentidos y perspectivas internas, a partir de su capacidad y forma de resolver los distintos conflictos. El estudio sobre la relación entre un determinado movimiento social y político, los intelectuales y su producción intelectual, implica que inevitablemente se aborde el carácter del sujeto que se está construyendo. Para comprender que su configuración histórica está determinada por una serie de factores culturales, políticos y sociales debemos hacerlo a la luz de conceptos que, precisamente, ayuden a entender su dinámica histórica, los procesos de conformación, su heterogeneidad (disputas internas y externas) y sus impactos. En ese sentido, se parte de que la problematización de los conceptos pasa por una lectura del contexto, y donde los momentos históricos están ligados a la creación de una serie de postulados teóricos en función del análisis de su realidad política.

El marco teórico sobre el cual este trabajo se estructura, aborda una conceptualización del campo intelectual ecuatoriano de cara a la producción de la sociología como ciencia social. Con el desarrollo de ciencias sociales como la antropología y la sociología, y el despertar de una conciencia política, se configura un campo intelectual mediado por

organizaciones y partidos políticos que tratan de desarrollar y fortalecer procesos organizativos junto a los indígenas. En este sentido, se propone la composición de un campo intelectual mestizo que elabora una serie de representaciones –*mediaciones*– sobre lo indígena; así el indio aparece como sujeto constructor de la historia y el intelectual como la figura que articula y desarrolla discursos para este movimiento o que trata de disputar la dirección política del mismo por medio de la intervención en la organización, convirtiéndose en asesores e ideólogos del mismo.

Además se asumen una parte en los debates sobre identidad y representación de lo indio, la ambivalencia en la construcción de actores políticos, así como en el concepto de hegemonía y proceso hegemónico como parte de la existencia de estos actores en su configuración interna; finalmente incluye el concepto de capital simbólico como parte de las estrategias para la disputa interna por el sentido político de los actores. La investigación trabaja los conceptos: intelectual, campo intelectual, movimiento social, identidad, representación y nación, hegemonía que dan cuenta de los ejes del debate, la relación y la producción, que ha existido entre el movimiento indígena y el campo intelectual.

En cuanto al debate de la identidad y la representación, se parte de que son procesos complejo, contradictorio, que no ocurre por etapas definidas ni por fases, si no que coexisten y entran en contradicción al interior del sujeto (MIE) y de esta manera lo definen. No afirmamos que las definiciones propias de las organizaciones indígenas no hayan tenido lugar, lo que se propone es que este auto-reconocimiento como indígenas en un primer momento está ligado a su identidad campesina. La conformación de la identidad es un proceso complejo, contradictorio, que no ocurre por etapas definidas. Tampoco afirmamos que las definiciones propias de las organizaciones indígenas no hayan tenido lugar, lo que se propone es que este auto-reconocimiento como indígenas en un primer momento está ligado a su identidad campesina. Después de la extensa revisión de bibliografía sobre el surgimiento de sindicatos agrarios, es importante argumentar como sostiene Mirés (1993), que el indio como concepto, identidad y eje articulador se define bajo condiciones contextuales, estructurales, materiales y de la posición de la población indígena y sus organizaciones, donde la definición de lo indio termina siendo una afirmación de lo colonial hasta su resignificación por parte del propio movimiento en los años ochenta¹. En ese sentido, no será hasta los años 80 que el movimiento indígena adquiere una identidad basada en una afirmación étnica (con base en la comunidad como forma de organización) y en la construcción de una agenda propia, pero que sigue intervenida por lo que denominamos como ‘campo intelectual mestizo’.

Un tercer elemento es que esta investigación contribuye a los estudios sobre procesos hegemónicos internos de los actores políticos; planteando fundamentalmente la existencia de sujetos no monolíticos cuyo accionar político se asienta sobre la disputa interna de sentidos y discursos políticos que van definiendo su propia identidad y capacidad de irradiación de su proyecto en el conjunto de actores. El uso del concepto hegemonía que se propone para comprender el carácter no monolítico del movimiento. Implica el análisis al interior del movimiento como escenario de negociación entre los distintos grupos e identidades que confluyen en el movimiento. La cohesión interna del movimiento implica un conjunto de estrategias de los distintos grupos para ganar legitimidad, en donde su

dirigencia, discurso, acción, su existencia como movimiento adquiere sentido histórico a lo largo de toda su estructura organizativa. Esta base no es estática sino que al ser parte de un movimiento, es una base que está atravesada por la constante posibilidad de que entren nuevos sectores, de que los sectores que son parte de ésta reafirmen y sostengan sentidos de pertenencia (Simbaña, 2011; Ospina; Herrera y Santillana, 2011; Sánchez Parga, 2007).

En cuarto lugar, existe una comprensión sobre la historia, la memoria y el uso de fuentes. Partimos entonces de una mirada que reconstruye el discurso de la indignidad no solo desde una perspectiva teórica si no también histórica. Nos muestra como se configura el indio como objeto de estudio y categoría. En un primer momento, el indio es la negación del europeo y del blanco mestizo (Mires, 1993:11). Propone mirar las tendencias alrededor de la noción de indio: evolucionista, culturalista y estructuralista y sostiene que “el concepto de lo indio es fluctuante y por lo tanto está en plena redefinición” (Mires, 1993:12). Para Bonfil Batalla “lo indio está determinado por las relaciones de explotación pero sobretudo por las condiciones que hacen a su colonización” (Mires, 1993:16). Bajo esta perspectiva, el descubrimiento del indio pasa por medio de su negación, de su muerte, de la esclavitud y de la evangelización (Mires, 1993:58,60,66,69), es decir “la identidad étnica es un fenómeno histórico” (Mires, 1993:21). En ese sentido, esta investigación recoge lo formulado por Héctor Díaz Polanco: “etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases” (Díaz Polanco, 1981:60). Como veremos a lo largo del documento, la relación entre el concepto de clase y lo étnico arroja una serie de tensiones, cercanías, articulaciones que van organizando gran parte de la producción intelectual así como también la relación con los intelectuales mestizos y el surgimiento de los intelectuales indígenas.

Se propone entonces que en el desarrollo histórico y la configuración de la izquierda en el país se establecen los primeros lazos de relación con los indígenas; así el movimiento indígena fue el resultado de una serie de mediaciones (mestizas) que posibilitaron su proceso organizativo en un primer momento ligado a los lineamientos del Partido Comunista y cuya forma organizativa fueron los *sindicatos agrarios* (1930-1960). Este proceso será luego retomado por sacerdotes de la iglesia progresista en los años 60 hasta los años 80, a partir de allí se da una autonomía relativa del movimiento donde el campo intelectual ha tratado de disputar, por un lado, la dirección del Movimiento Indígena Ecuatoriano, MIE, para proyectos políticos propios, y por otra, ha surgido una capa intelectual enfocada en fortalecerlo sin necesidad de una articulación orgánica.

Reconstruir y re-escribir la memoria de una relación política entre un determinado campo intelectual y un movimiento social, pasa por entender sus múltiples dinámicas, conflictos y formas en las cuales esta relación se ha establecido, además de mirar los olvidos y aquello que ha quedado bajo la historia oficial del MIE. Metodológicamente esta parte del trabajo intenta desde los testimonios de los protagonistas articular una reflexión y armar un rompecabezas que señale las rutas, vías y formas de esta relación, para hacer encajar cada pieza y construir una visión alejada del historicismo y más bien permita comprender al MIE en términos de devenir histórico en la vida política nacional y en el campo de las ciencias sociales.

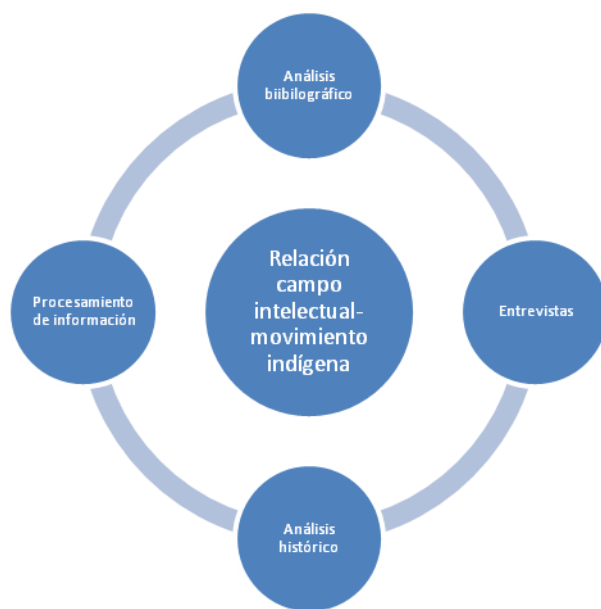
En cuanto al análisis de la relación entre el campo intelectual mestizo y el movimiento indígena, éste se aborda en tres niveles: 1) *el nivel bibliográfico*: permite indagar en la literatura producida por el tema para establecer la forma en la cual se ha representado al indígena históricamente y el papel que ha tenido el campo intelectual en las formaciones discursivas sobre lo indio; 2) *entrevistas a personajes del campo intelectual mestizo y dirigentes indígenas*: con las entrevistas se busca establecer desde los y las protagonistas de esta relación la forma en la cual se dan la cercanías entre el campo intelectual y el movimiento indígena, ¿qué significado éste en el horizonte de la izquierda cuando el movimiento obrero entraba en crisis y en extinción?; 3) *Procesamiento de información*: en esta etapa se vinculó el nivel bibliográfico con el de entrevistas para establecer los principales abordajes y el tipo de relación que se ha establecido entre el movimiento indígena y el campo intelectual mestizo, pues a partir de los testimonios se establecen las condiciones subjetivas del acercamiento, mientras que en las publicaciones se indaga para mirar el impacto que tuvo el movimiento dentro de las ciencias sociales.

La indagación se realizó mediante la reconstrucción de las prácticas discursivas desarrolladas por el campo intelectual mestizo. Siguiendo los lineamientos de Foucault es en ellas donde la historia se cosifica y donde se puede observar los distintos regímenes de verdad; así siguiendo los lineamientos del *análisis crítico del discurso (ACD)* elaborado por Ruth Wodak y Michel Meyer este

“[...] puede definirse como disciplina que fundamentalmente se ocupa de analizar, ya sean éstas opacas o transparentes, las relaciones de dominación, discriminación, poder y control tal como se manifiestan a través del lenguaje. El ACD se propone investigar la forma crítica de la desigualdad social tal como viene expresada, señalada, constituida, legitimada por los usos del lenguaje” (Wodak; 2003:19),

En este caso se trata del lenguaje académico, de aquel utilizado por el campo intelectual.

Sin embargo, la intención de esta investigación no es sólo mostrar el nivel de las prácticas discursivas expresadas en textos escritos y testimonios, sino alimentar el análisis con los elementos históricos, políticos y económicos que permiten mirar al movimiento indígena en su conformación histórica, para detectar sus principales transformaciones y el papel jugado por el campo intelectual mestizo en las mismas. Es decir tomar el fenómeno del movimiento indígena como algo que afecta a la totalidad de la sociedad, y que intenta modificar las relaciones de poder de la sociedad capitalista, pues cabe señalar que la visión del movimiento indígena no fue sólo el exigir mejores condiciones de vida para sus poblaciones, sino para el conjunto de la sociedad ecuatoriana, así el planteamiento metodológico puede resumirse en el siguiente esquema:



Como se señaló en líneas anteriores, el método que vincula estos niveles de investigación es el del *análisis crítico del discurso*; ya que

“[...] todo discurso es un objeto históricamente producido e interpretado, esto es, que se haya situado en el tiempo y el espacio, y de que las estructuras de dominancia están legitimadas por las ideologías de los grupos poderosos, que permite analizar las presiones provenientes desde arriba y las posibilidades de resistencia a la desiguales relaciones que aparecen en forma de convenciones sociales. Según este punto de vista, las estructuras dominantes estabilizan las convenciones y las convierten en algo natural, es decir, los efectos del poder y de la ideología en la producción de sentido quedan oscurecidos y adquieren formas estables y naturales: se los considera como algo ‘dado’. La resistencia es así considerada como una ruptura de las convenciones y de las prácticas discursivas estables, como un acto de creatividad” (Wodak; 2003:20),

Es justamente la práctica discursiva de un campo intelectual determinado (el cercano al movimiento indígena) el que será analizado y cómo su reflexión contribuye a construir: a) una nueva representación del indio; b) aporta al fortalecimiento político-identitario del movimiento con su trabajo; c) dar consistencia teórica a las formulaciones del proyecto político de la CONAIE; d) se convierte en asesor del movimiento; e) posibilita la formación de nuevos cuadros al interior del movimiento; f) construye opinión pública y visibiliza las demandas del movimiento indígena.

Es en este sentido que se plantea que la relación entre el campo intelectual mestizo y el movimiento indígena tuvo un efecto importante dentro de las ciencias sociales, pues abre nuevas posibilidades de reflexión, en el paso de los estudios agrarios de corte sociológico a las reflexiones sobre la identidad y los estudios culturales, donde categorías como

nacionalidad, nación, plurinacionalidad, raza, etnia, reforma agraria, serán centrales en el campo intelectual y las cuales se verán a lo largo de esta investigación.

1. 1 Los intelectuales y el campo intelectual mestizo

Para avanzar en la conceptualización sobre campo intelectual mestizo, debemos plantear, en primera instancia, qué entendemos como intelectual. La literatura ligada a teorías políticas liberales sostiene que este es una entidad aislada de la realidad. Esta investigación toma distancia de este planteamiento y dialoga con los aportes de Antonio Gramsci, en relación al intelectual como actor fundamental en la producción de la ideología y su vínculo con una determinada clase social. Como afirma el pensador italiano: “[...] todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y político” (Gramsci, 1963:21), así el intelectual tiene en la ideología su campo de trabajo. La suma de intelectuales dentro de un determinado espacio-tiempo crea un campo; para Bourdieu:

“[...] el intelectual está ubicado histórica y socialmente, en la medida que forma parte de un campo intelectual, por referencia al cual su proyecto creador se define y se integra, en la medida, si se quiere, en que es contemporáneo de aquellos con quienes se comunica y a quienes se dirige con su obra, incurriendo implícitamente a todo un código que tiene en común con ellos (temas y problemas a la orden del día, formas de razonar, formas de percepción, etcétera)”. (Bourdieu, 1978:275)

Es decir, el intelectual se ubica dentro de un espacio de diálogo y disputa ideológica con los otros, y de esta manera cada clase social crea su propio campo intelectual (Gramsci, 1963). Para la presente investigación, se plantea por un lado que existe un campo intelectual que circula alrededor del movimiento indígena, y que es mestizo y por otro, se configura dentro del movimiento una *intelectualidad propia* que para Hernán Ibarra es “una de las fuentes principales del liderazgo de las organizaciones” (Ibarra, 1999:83). Siguiendo a Gramsci, el autor nos propone que los intelectuales indígenas son intelectuales tradicionales porque cumplen el papel de mediadores en las sociedades rurales (profesores-profesionales técnicos).

El *campo intelectual mestizo* se caracteriza por estar compuesto de una serie de sujetos que han logrado el acceso a la educación superior y que en un determinado momento acogen una línea del pensamiento de izquierda y realizan una determinada representación sobre lo indio (la izquierda no es la única que se acerca al movimiento indígena, e incluso en las propias disputas internas se pueden encontrar varias tendencias político-ideológicas), dentro de la cual se enmarca su relación con el movimiento indígena, configurando lo que Ángel Rama (1985) denomina como la *mediación mestiza* y Andrés Guerrero (1994) la denomina como *ventriloquia*. La primera consiste en la intermediación realizada por el mestizo para ‘el bien del indígena’, en un acto donde el indio pierde la voz y el mestizo se arroga su representación. Para ilustrarlo transcribimos la siguiente declaración de Hidelbrando Castro Pozo citada por Ángel Rama:

“En la actualidad, el indio por él mismo no sabría ni por varios decenios sabrá resolver el problema de sus tierras ni mucho menos el de su culturización. Hoy por hoy, necesita directores; y estos no pueden ser otros que quienes más le amen y mejor le comprendan, aquellos que no tengan interés premioso de defender clases y prerrogativas y que en cierta circunstancia no sólo lleven aunado su porvenir al del indio sino además que no vivan de su explotación inmisericorde. Y este director racional e ideal, ya que de él ha partido la cruzada reivindicativa del indio, no puede ni debe ser otro que el mestizo”. (Rama, 1985:153)

Esta afirmación es realizada en los años 30 como una forma de reivindicar lo indio, cuando éste no contaba con representación, no era considerado como ciudadano y estaba sujeto a instituciones sociales como la Iglesia. Representa los postulados de un determinado tipo de indigenismo que no lo construye como sujeto, sino como objeto de denuncia frente al poder. En este sentido, es el mestizo quien se adjudica la capacidad de representación del indio. Esta corriente de la mediación mestiza tendrá en el indigenismo en especial en el desarrollado en los años 20 y 30 (exceptuando a Mariátegui) su máxima expresión tanto en la literatura como en el ensayo, terrenos que tratan de explicar y traducir el mundo indígena, pero que sin embargo lo representan como una entidad negativa y falta de ánima, reafirmando de cierta manera los prejuicios raciales y quitándoles cualquier potencial revolucionario.

Uno de los ejemplos de esta mediación es la realizada por Jorge Icaza en su novela *Huasipungo* (1937) en donde lo indio aparece como una masa amorfa, sin destino y sin potencialidad de transformación; otro ejemplo en el campo de las ciencias sociales y ligado al ensayo sociológico es *El indio ecuatoriano* publicado en 1922 y que si bien describe la problemática del indio lo hace desde la idea de la integración, bajo el paradigma del positivismo que marcó las ciencias sociales ecuatorianas hasta mediados del siglo XX, mientras otras corrientes ligadas al derecho y también a la sociología demarcaron lo indio como problema para la nación y un lastre de la colonia como lo expresa Emilio Bonifaz en su libro *Los indígenas de altura del Ecuador*: “A veces, ni 20 años de conocerlos es suficiente para que digan la verdad. Hay que hablarles como lo que parece que son: niños grandes en la mayoría de los casos. A veces la escuela les proporciona una barniz de franqueza, pero luego el medio les absorbe, y a pocos años de contacto con los adultos de su agrupación, ya rota la influencia del maestro, ‘tornan al miedo’” (Bonifaz, 1975:444). Como se aprecia esta es la declaración de un hacendado que marca la continuidad del imaginario colonial y sobre todo la infantilización del indio, define la necesidad de un guía, que puede ser el hacendado reafirmando su posición de poder; o el intelectual de izquierda ‘mostrándole’ el camino de la emancipación. Esta relación de mediación es lo que el investigador ecuatoriano, Andrés Guerrero, propone como vetriloquía:

“[...] una situación en la cual todo tipo de población que no es reconocida como ciudadana, tiene que pasar por el intermedio de personas que sí lo son. La población indígena no tiene un discurso dentro de los códigos de discurso de la ciudadanía del Estado nacional, tal como se va constituyendo en el siglo XIX. No es que la población indígena no hable, no diga cosas; es que el Estado requiere una decodificación, o una recodificación de esas palabras, y ese es justamente el

papel de los ‘intermediarios ventrílocuos’. Su función no es solo la de poner en español el lenguaje de los indígenas, sino en el código de funcionamiento que la representación ciudadana establece, para que pueda canalizarse en lo público estatal. El intermediario al hacer hablar, establece también una estrategia de poder para que esta población pueda ser representada [...] en las luchas de los huasipungueros, la FEI cumple este papel de ventriloquía de los indígenas. La FEI está constituida por un organismo que es ciudadano –era una derivación del Partido Comunista del Ecuador– y este organismo trata de hacer calzar los conflictos indígenas dentro de las nociones que son comprensibles para el Estado nacional, el problema de clase”. (Guerrero, 1997:62)

Este nivel de representación tiene que ver con la capacidad del movimiento para traducir sus demandas al llamado ‘lenguaje ciudadano’, para lo cual necesita la interrelación con el campo intelectual mestizo, lo que termina reafirmando la mediación de estos con el fin de hacer traducibles sus demandas al hecho jurídico exigido por el Estado. Esta relación no rompe necesariamente los imaginarios coloniales incluso en los intelectuales mestizos ligados a la izquierda, quienes reafirman a las poblaciones rurales desde una posición de clase (campesinos) y no desde la cuestión étnica, pues la relación se establece con un ser cuya voz aún no está autorizada para auto-representarse. En este sentido, no deslegitimamos la acción de este campo intelectual, pero sí la forma de establecimiento de esta relación que termina anulando al indígena como sujeto y construyéndolo en objeto de disputa política y en una masa sin conciencia para sí.

1.2 El movimiento indígena como sujeto

“Mi padre cuando me puso en la escuela me dijo que aprenda, porque los blancos no quieren que aprendan los indios, porque cuando aprenden los indios nos han de quitar la hacienda”, Ángel-testimonio recogido por Carlos de la Torre Espinosa (1996)

El campo intelectual mestizo actúa y crea sus conceptos, está relacionado a un determinado terreno epistemológico y de cara a un sujeto, en este caso: el movimiento indígena que a su vez es sujeto histórico. Usamos el término de sujeto en lugar de actor social, pues la idea de sujeto permite mirar el tránsito de una masa sin conciencia que desde la lectura marxista sería ‘él en sí indígena’ a un ‘para sí’ producto de los procesos internos. En este sentido dejamos de lado categorías como actor social del sociólogo Alain Touraine, pues se refieren a momentos coyunturales de actuación y no permite ver al sujeto indígena como producto de un proceso histórico con contradicciones y disputas internas por la hegemonía y su auto-reconocimiento como sujeto político autónomo, a partir de la creación de sus propias organizaciones, mediante un auto-reconocimiento étnico, identitario y de clase.

Para pensar el sujeto indígena en términos identitarios, es necesario mirar la identidad indígena en un doble nivel: 1) como parte de un reconocimiento con su comunidad y pertenencia étnica para pasar a una identidad colectiva, el ser indios, ese “nosotros” que conforman pueblos y nacionalidades; 2) una identidad política a partir del reconocimiento de un origen común y de la lucha por un proyecto histórico. Esto no determina que la

identidad tanto individual como colectiva –personal o política– sea fija, sino que se encuentra en una permanente transformación: “la identidad solo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera al diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor forma de protegerse ha sido el arriesgarse” (Echeverría, 2001:63).

En este caso, la identidad indígena se ha constituido y afirmado en un conjunto de relaciones con el blanco-mestizo que fueron en un primer momento de dominación y explotación y que duraron hasta bien entrado el siglo XX, configurando una identidad indígena mediada por la figura del bárbaro o del siervo. Mientras que con la configuración de un campo intelectual mestizo alimentado por las ideas de la izquierda, la identidad indígena, si bien en un primer momento es subsumida por la campesina, en la propia interrelación con este campo intelectual se da una afirmación étnica, lo que posibilita la configuración de una identidad política expresada en las organizaciones regionales y en la organización nacional del movimiento, a partir del auto-reconocimiento y la objetivación de la lucha por la tierra.

La identidad indígena se configuró en un proceso de confrontación permanente con el blanco-mestizo; y en diálogo con el campo intelectual que lo acompañó durante su proceso de conformación, así “la identidad colectiva se construye, se negocia, se recrea y actualiza” (Melucci, 1994:172). Para el autor ésta vincula tres niveles: “la formulación de las estructuras cognoscitivas de fines, medios y ámbitos de acción; la activación de las relaciones entre los actores; la realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse” (Melucci, 1994:173) dentro de un mismo proyecto histórico. La identificación con un proyecto histórico es el resultado de tres factores principales: 1) un acumulado de demandas y conflictos históricos por la tierra que ni la reforma agraria del 64 ni la del 73 logran solucionar (muchos de los conflictos tienen que ver con la titulación de las tierras entregadas) y además la defensa del territorio en el caso de los pueblos y nacionalidades amazónicas; 2) el rechazo al racismo y a la discriminación por temas relacionados al origen étnico; 3) la afirmación de la identidad étnica y de clase que implicarían las dos anteriores, para generar elementos de cohesión (con base en la comunidad como espacio de relacionamiento social-político-cultural e ideológico) y la construcción de su agenda política; así, podríamos sostener como hipótesis preliminar de este trabajo, que la relación con el campo intelectual mestizo permite la construcción de agendas políticas (referidas a temas agrarios), el fortalecimiento del debate interno del movimiento (debate sobre nación, pueblos, nacionalidades, Estado) que no necesariamente es armónica, debido a los intereses políticos de cierta capa intelectual que se relaciona con el movimiento indígena ecuatoriano.

El paso del ‘en sí indígena’ al ‘para sí’, representa en términos políticos la configuración de un movimiento nacional que se expresaría en el levantamiento indígena de 1990, lo que muestra la formación de una voluntad de poder, en el sentido de disputar la hegemonía del bloque histórico:

“[...] la hegemonía como concepto central en la configuración de los sujetos políticos articula la lucha por lo ideológico y lo cultural, y muestra que el sujeto es

un escenario de antagonismo, contradicción, negociación y disputa. Lo que está en disputa y permanente negociación es la identidad, las demandas y el marco discursivo en donde se construye el sujeto políticamente. Propongo comprender al movimiento indígena como un campo político configurado por el conflicto y la producción del consenso como resultado de la negociación política; en donde los marcos discursivos son un espacio de conformación del significado político y por lo tanto escenario de disputa de la producción de orden y alineamientos políticos”. (Santillana, 2012:30-31)

Indagando lo que propone Gramsci, detrás de la formulación del concepto de hegemonía, se busca pensar cuál es “la estrategia revolucionaria que necesita seguir el proletariado y las masas oprimidas para conquistar el poder” (Anderson, 1981:3). Esa estrategia que permite configurar un sentido común entre los sectores subalternos, tiene como correlato el planteamiento de Gramsci sobre la construcción histórica de las elites burguesas para la conformación cultural de un sentido común, que impregna tanto a la estructura como a la superestructura de la época. Gramsci entra a cuestionar la supuesta determinación de las relaciones sociales de producción sobre la conformación de sujetos políticos e incorporaría al análisis de la época, la configuración del movimiento obrero como parte de un proceso de disputa, coerción y consenso de su sentido histórico; en donde el papel de la clase obrera está determinado ya no por su ubicación en las relaciones sociales de producción, si no por sus estrategias en el proceso de disputa de su sentido político en el conjunto de la estructura y superestructura.

Para la presente investigación, este abordaje se vuelve central porque permite trasladar el análisis gramsciano de la conformación de un bloque histórico en el contexto de lo nacional, a otros escenarios de reflexión. Es decir, lo angular aquí es comprender a los sujetos como escenarios de disputa que se configuran en procesos de negociación interna y externa como parte de su lucha por la hegemonía. En cuanto a los debates que se han encontrado en el marco de la investigación, la articulación entre identidad y representación en clave hegemónica³ indagan tanto por la diversidad interna del movimiento indígena y su capacidad de confluencia en propuestas unificadas; como en sus estrategias para representar el conjunto de luchas populares en los años 90 (Zamosc, 1993).

En esta disputa por la hegemonía, por parte del movimiento indígena, el campo intelectual juega un papel determinante, en tanto se convierte en ideólogo del movimiento, aportando en la formulación de su proyecto político. El concepto de hegemonía está ligado con la producción de un marco discursivo, como un proceso político e intelectual, ya que la disputa por el poder y el significado están íntimamente interconectados. Estudiar la hegemonía es comprender esos complejos modelos y patrones de apertura y clausura, de agencia y dominación (Mallon, 1995:6).

Con la emergencia del movimiento indígena el proyecto nacional mestizo sería cuestionado, mostrando con ello la heterogeneidad cultural del territorio y desmontando la nación imaginada y homogeneizadora construida por el discurso mestizo². Como veremos posteriormente, al ser esto una elaboración intelectual, un sector de las ciencias sociales ecuatorianas se propone aportar con su reflexión a una construcción discursiva

que dispute la representación oficial expresada en una determinada voluntad de verdad, la cual según Michel Foucault “[...] se apoya en una base institucional: ésta a su vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas” (Foucault, 2010:22).

En este sentido, se propone que el tipo de relación que establece el campo intelectual mestizo con el movimiento indígena tiene una doble relación: 1) un acercamiento con su proyecto propio que se expresaría en la capacidad de esta capa intelectual para direccionar el movimiento y que este sea parte de su proyecto y 2) una capa intelectual que apuesta al fortalecimiento del movimiento desde el diálogo y no desde su conducción, apunta por una línea autónoma pero con la necesidad del establecimiento de alianzas con el resto del campo popular. Si bien ambas partes del campo intelectual mestizo fortalecen al movimiento, la relación es compleja pues la intelectualidad propia del movimiento desarrolla sus criterios y tiene su propia forma de concebir el proyecto histórico del movimiento indígena.

Sin embargo, una de las principales labores del campo intelectual es aportar al desarrollo de una concepción del mundo contrapuesta a la versión oficial y cosificada de la historia de las élites políticas y culturales, es decir, desmontar las viejas representaciones construidas en el discurso teológico y jurídico que representaron al indio como un ser sin alma hasta bien entrado el siglo XX y que se rompe desde los años 20 con la conformación de los primeros sindicatos agrarios. Al ser la demanda de la tierra el eje articulador de la lucha, el campo intelectual realiza una ofensiva por explicar las condiciones del campo y el porqué de la necesidad de una Reforma Agraria. Finalmente, el carácter del movimiento indígena tiene que ver con la organización material, simbólica y política de la población indígena, es en el marco de este debate donde la discusión de lo territorial y de la construcción de identidad adquiere contexto.

1.3 Identidad, representación y las posibilidades contrahegemónicas

Uno de los campos que atravesarán los debates recogidos en esta investigación es el que tiene que ver con la formación de las identidades políticas. La identidad es un elemento que al mismo tiempo que genera cohesión y pertenencia, abre opciones para que se integren otros miembros a la organización. Se trabajará como la capacidad de los actores de constituir marcos de pertenencia, con una memoria compartida, colectiva, un lugar común en el mundo, posibilidades de identificación frente al mundo, y configuración de actores (Tilly, 2005:60-61). Tilly explica la formación de identidades políticas como los “cambios en la conciencia de las personas implicadas y las alteraciones entre las personas y grupos afectados” (Tilly, 2005:30).

Preguntarnos por la conformación de la identidad política, es necesario para la indagación sobre aquello que permite la existencia de una estructura organizativa, la construcción de legitimidad al interior de la organización y como irradiación al campo popular, la identidad política es entonces un factor con el que abordamos el proceso de conformación de la hegemonía: ¿Cuál es el papel de la identidad en la construcción de un sentido común y dirección política-moral del campo popular?; ¿Cuál es la identidad que se

construye a partir de determinar una estructura organizativa y cómo se transforma cuando el sujeto avanza en el proceso de hegemonía?.

Pero además, la identidad generada en la estructura organizativa de la CONAIE, en los vínculos identitarios y de pertenencia política ¿De qué manera determinan la posibilidad de que el movimiento construya dirección y representación de distintas demandas del campo popular? ¿Cómo lo indígena puede ser universal en la acción colectiva y en qué contexto pierde la potencialidad universalizable?

1.4 El cuestionamiento a lo nacional

Es importante dejar señalado uno de los conceptos centrales, que pone en cuestión la emergencia del movimiento indígena, y donde el campo intelectual de las ciencias sociales continúa con la tradición de discutir el carácter del Estado-nación y la legitimidad y construcción de ese proyecto nacional. En este debate se incluye la mirada sobre la plurinacionalidad, la cual viene a ser una reflexión que atraviesa el campo de la sociología, la política y el derecho, y en el cual desde los años 80. El hecho de debatir sobre la nación-nacionalidad, da al movimiento indígena una proyección dentro del campo de la universalidad teórica (Cueva, 2007). En ese sentido la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, plantea:

“El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así, adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz”. (CONAIE, 1989:311)

El concepto de nacionalidad está relacionado con la vieja formulación de Renan y el hecho de que la nación es la sumatoria de una historia, lengua, visión del mundo, economía y territorio común; los cuales otorgan una justificación teórica al proyecto histórico del movimiento indígena, y desde donde se establece un dialogo entre el conocimiento de occidente y la visión propia de los pueblos y nacionalidades indígenas. Se trabajará la reinvencción del Estado no pasa sólo por un hecho cultural identitario, sino también por una lucha político-económica contra el sistema capitalista y la indisoluble propiedad de la tierra en manos de pocos terratenientes y hacendados. Lucha histórica donde se da un dialogo y disputa marcado por una relación tensa entre el campo intelectual mestizo y el movimiento indígena, por la forma en la cual se ha establecido esta relación históricamente.

2. Representar lo indio: breve reseña sobre las representaciones sociales y políticas del indio

El ‘encubrimiento’ de América abrió una serie de debates y cuestionamientos en Europa sobre ¿quiénes eran los habitantes del ‘nuevo mundo’? si ellos pertenecían al género humano, o estaban en el mundo de la naturaleza. La ‘Crónica de Indias’ fue la forma de escritura que describía los nuevos hallazgos y nombraba lo desconocido para los europeos. La palabra escrita y la labor intelectual cobran sentido en la medida que van significando y nombrando las cosas, dando con ello inicio a un determinado relato sobre el ‘otro’ en la escritura. Esta dinámica le otorga permanencia y es que la escritura “...poseía rigidez y permanencia, un modo autónomo que remedaba la eternidad. Estaba libre de las vicisitudes y metamorfosis de la historia pero, sobre todo, consolida el orden por su capacidad para expresarlo rigurosamente en el nivel cultural” (Rama, 1998:22).

Mediante la escritura, el mundo se ordena de forma jerárquica a partir de las clasificaciones establecidas y legitimadas en ella, lo que estructura un orden social donde lo blanco (español) se impone como parámetro de la civilización, mientras ‘lo indio’ es utilizado para nombrar a la población originaria (los naturales) de América. Esta es en definitiva la primera representación que se da sobre lo indio en donde ‘lo indio’ queda relegado a lo natural y a la servidumbre. Esta idea sobre el estatus social y humano del indio genera un determinado régimen expresado en prácticas de dominación y discursos intelectuales que buscan definir y justificar el proyecto colonial, debido a que letrado es “[...] un individuo dotado de la facultad de representar, encarnar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión [...] son individuos con vocación para el arte de representar, ya sea hablando escribiendo, enseñando” (Said, 1996:30-31). El primer debate sobre la representación del indio que fue desarrollado en América Latina, fue el sostenido por fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, ambos cronistas de Indias y pertenecientes a lo que Ángel Rama denomina como ‘ciudad letrada’, este debate representa al indio y lo “[...] articuló su relación con el poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo” (Rama, 1998:43).

La representación adquiere sentido en la medida en que es una construcción ideológica que se expresa en la realidad mediante el lenguaje, articulando a la vez una serie de prácticas sobre el objeto de la representación. Al respecto Stuard Hall señala, “[...] representación es una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura” (Hall, 1997:2), es decir, la representación es una elaboración intelectual que se realiza desde distintas posiciones de enunciación pues se vincula de manera directa con las formas de entender y traducir el entorno para significar el mundo, al respecto Lévy-Strauss plantea que “[...] ‘significar’ significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente” (Lévy-Strauss, 2010:33) este lenguaje diferente, para el caso de este trabajo es la elaboración académica. Desde distintos enfoques teóricos la investigación indaga sobre ¿cómo se ha representado ‘lo indio’? ¿Cuáles han sido las elaboraciones discursivas que se han dado respecto al indio en el campo de las ciencias sociales? además de mirar las posibilidades abiertas dentro del proceso histórico de una representación propia. Como

señala Rafael Polo, “se trata de advertir que detrás de la disputa por la definición de un concepto, o de las maneras más adecuadas de describir y explicar un objeto, lo que esta en disputa en *el horizonte de sentido*; en otros términos, aquello que se va a considerar como lo valioso, lo imprescindible, lo legítimo de un momento histórico” (Polo, 2012, 29).

Así la representación y elaboración de conceptos se convertiría en un campo de batalla ideológico donde conviven una serie de principios que tratan de legitimarse en función de determinados proyectos políticos e ideológicos de dominación o emancipación, esto debido a que “los objetos de saber emergen al interior de los regímenes del pensamiento, en el campo del orden del saber, que forman parte de lo que Ranciére ha identificado como repartición de lo sensible. Esto es, una configuración específica de ver, de hacer, de sentir, de asignar los espacios y las funciones que van a ocupar ‘los individuos’, un lenguaje de producción enunciativa y de formas de identificación social y estatal” (Polo, 2010:17), estas relaciones entre la elaboración de conceptos articula también prácticas sociales concretas.

Así, toda representación conceptual se hace desde un conjunto de intereses que pueden buscar a) el sostenimiento de un régimen de dominación simbólico y material a partir de ‘demostrar’ científicamente la inferioridad del otro; b) el auto-reconocimiento como parte de una estrategia política emancipadora que rompa con las representaciones alienadas de un determinado sujeto, en este caso del indio. Así la representación juega un papel importante en la construcción de los proyectos nacionales donde el código indio queda subsumido a la lógica de lo blanco mestizo como dominante y sentido del proyecto nacional, esto debido a que “para que una cultura sea realmente ella misma y esté en condiciones de producir algo original, la propia cultura y sus miembros deben estar convencidos de su originalidad y, en cierta medida, también de su superioridad sobre los otros” (Lévy-Strauss, 2010:44), y es bajo el principio de la superioridad que las representaciones realizadas sobre lo indio por el campo intelectual en distintos momentos de la historia del país termina legitimando su exclusión del sistema político, cultural y que sean relegados al espacio de la servidumbre.

Así el problema del indio deviene en un campo de análisis donde diversos enfoques que tratan de especializarse, posicionan distintas versiones sobre el mismo, caracterizándolo, definiéndolo e incluso reivindicándolo. Cómo señala Malo, el indio se convertirá en el campo intelectual mestizo en:

- Objeto de explotación.
- Objeto de discriminación.
- Objeto de curiosidad.
- Objeto de admiración.
- Objeto de denuncia.
- Objeto de reivindicación.
- Fundamento de las nacionalidades americanas.

La evolución de estos discursos serán discutidos en esta primera parte para poder entender la dinámica de la representación y el sentido de la relación política entre el campo intelectual y el movimiento indígena ecuatoriano. La mediación e interpretación mestiza sobre lo indígena ha pasado por varias etapas, en las cuales diferentes doctrinas han determinado la forma de pensar y re-presentar al indígena. Los enfoques teóricos en su mayoría han sido reproducción de doctrinas europeas (aristotelismo, darwinismo social, positivismo, marxismo), los campos de conocimiento que generan una relación directa con la representación del indio son la teología, el derecho, la antropología y la sociología. Y finalmente, los discursos académicos sobre lo indio podrían resumirse en cuatro: 1) discurso teológico; 2) discurso positivista e integracionista: el indio como lastre; 3) el indigenismo y la ventriloquia; 4) la representación propia.

2.1 La representación teológica del indio

La conquista y colonización de las Américas significó un reto para el campo intelectual ibérico compuesto en su mayoría por sacerdotes, quienes cumplen la función ideológica de difundir la palabra de Dios y administrar las poblaciones indígenas. La realidad desborda al colonizador quien no logra entender ‘lo indio’ como parte de lo humano, dando con ello origen a un debate importante sobre la condición humana del mismo, esta:

“Discusión teológica-jurídica sobre la condición del indio, cuyas bases son medievales, discusión en la que lejanos y algo estrafalarios eruditos, flaqueados por Aristóteles y los Padres de la Iglesia, concedían o negaban la condición humana a los seres de las indias –que es, sin duda, el presupuesto de toda imagen de identidad: animal, salvaje, hombre-o en el mejor de los casos medían escrupulosamente el grado, la magnitud y la consistencia de nuestra barbarie” (Cornejo, 2003:13).

El debate de este campo intelectual estructura lo que Cornejo Polar denomina como la condición colonial la cual consiste

“[...] precisamente en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la Conquista, lo que no quiere decir –como es claro- que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias de nuevos sujetos” (Cornejo, 2003:13).

La polémica central en este punto y que influirá de manera permanente en la estructuración histórica del campo intelectual que habla sobre el indio, será la sostenida entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda ambos españoles, pero con distintas experiencias de vida y posiciones sobre este debate. De las Casas en su texto *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) describe al público español la serie de matanzas y estragos sobre gente inocente, la representación realizada por las Casas trata de mostrar al indio como dócil frente a la avaricia del conquistador:

“Son así mismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complexión que menos pueden sufrir trabajo y que más fácilmente mueren por cualquier

enfermedad, que ni hijos de príncipes e señores entre nosotros, criados en regalos e delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores [...] son también gente paupérrima y que menos poseen ni quieren poseer bienes temporales, e por eso no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas [...] muy capaces y dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra santa fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimentos tienen para esto, que Dios crió en el mundo (De las Casas, 1992: 4).

En la descripción de Las Casas, se muestra al indio como un ser frágil frente al español, que además cumple con las condiciones necesarias para el adoctrinamiento religioso, es decir su alma es tan humana que es apta para recibir el mensaje de Dios. Para Sepúlveda en *De las justas causas de la guerra contra los indios* (1550) la representación cambia en función de la consolidación del imperio español, en este caso el indio se muestra como un ser beligerante y poco obediente y sobre el cual el ejercicio de la dominación no se puede ejercer de otra forma que no sea la guerra.

“Pero si después de haberlo intentado todo, nada consigue, y ve que se sobrepone á su equidad y moderación la soberbia y la perversidad de los hombres injustos, no debe tener reparo en tomar las armas, y nadie dirá que hace guerra temeraria ó injusta [...] algunas veces la ley evangélica no repugna la guerra [...] menos aquella que se emprende en propia defensa [...] en el alma la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que la que obedece y le está sometida; todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual [...] contra aquellos hombres que habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza” (Sepúlveda, 1996:269-290-293).

Como se observa, bajo el supuesto de la ley natural y la gracia divina la guerra contra los indios es legítima, pero sobre todo nos muestra una representación que liga lo indio con la obediencia. Esta primera discusión plantea y estructura algo que denominaré como *el sentido común de larga duración* caracterizado por la permanencia de la representación colonial que determina una posición de subordinación del indio frente al código español, pasa por una condición cultural y material donde el mundo indígena es relegado a la servidumbre y a los últimos escalones de la clasificación social. Este *sentido común de larga duración* no se transforma con la Independencia sino que se mantiene hasta bien entrado el siglo XX, esto a pesar de que los indios son importantes en todo el proceso histórico de constitución de las repúblicas, es por ello que el discurso teológico-jurídico permanece como un elemento central para entender las posteriores representaciones realizadas sobre este sujeto.

2.2 El indio como lastre: positivismo e integracionismo

Sin haber superado la condición colonial, el pensamiento que se estructura sobre todo en el siglo XIX en relación con el indio, no varía e incluso se considera un lastre proveniente de la colonia, así lo indio es un problema a solucionar, mientras que el mestizo no. En este sentido se impone un criterio racialista sobre el tema del indio, pues este “ha sido un

problema para el blanco” (Malo, 1988:12) quien considera a este como un obstáculo para el progreso de la sociedad, no en vano Domingo Faustino Sarmiento señala:

“El aborigen es bravo como un oso gris en los Estados Unidos, amansado como una llama en la vasta extensión del Perú, perezoso, sucio y ladrón como en las Pampas y ebrio y cruel en todo el mundo, incluso en las antiguas misiones, si no era hipócrita consumado. La América (del Norte), en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada, hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra” (Malo, 1988:13).

El dilema al que se enfrenta el campo intelectual es nuevamente justificar el exterminio o a tratar de evitarlo, pues dentro del marco general de la representación lo indio acoge las características señaladas por Sarmiento, donde se caracteriza de manera positiva a lo blanco y de manera negativa al indio. Estos planteamientos giran en torno al positivismo y al darwinismo social, en el caso boliviano Nicodemos Antelo pregunta ¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza?, es decir hay la confianza en que el progreso llegue a solucionar mediante la homogenización el problema del indio, esto se enmarca dentro de lo que Héctor Díaz Polanco denomina como las corrientes evolucionistas, las cuales “[...] a partir de la noción de progreso van a construir esquemas que intentan comprender la historia de la humanidad como un paulatino y triunfante camino en ascenso, desde las etapas más primitivas hasta las más avanzadas” (Díaz, 1979:54) como bien señala Díaz Polanco esto se expresaría en una *política indigenista incorporativa*; “[...] que surge con la emergencia de los estados nacionales independientes. Estos se vieron en la necesidad de procurar la incorporación de los grupos étnicos llamados indios, que no participaban en la vida nacional porque no tenían noción ni sentido de nacionalidad (Díaz, 1979:57) ya que “en última instancia, sólo la integración total a la sociedad nacional parece garantizar el rompimiento de las relaciones ‘coloniales’, de explotación, y el respeto se reduce entonces a un ambiguo y místico reconocimiento de la ‘dignidad del indio’” (Díaz, 1979:61). En tal sentido, estas corrientes convierten el ‘problema del indio’ en una cuestión de asimilación de valores nacionales a los cuales acogerse. Estas corrientes integracionistas conviven con visiones como las de Sarmiento a las que se puede denominar como segregacionistas.

Como señala Malo

“no fueron pocos los que sostuvieron la necesidad de esta ‘amputación dolorosa’ propiciando la eliminación física del indio, justificando el genocidio o tratando de hacer desaparecer a este ‘lastre’ mediante las masivas inmigratorias europeas que con un continuado proceso de mestizaje acabarían, en unas generaciones, con la presencia del ‘obstáculo’ para el progreso” (Malo, 1988:14).

La opción por el mestizaje fue la salida adoptada por las élites con lo cual se intentó homogeneizar la diferencia bajo un solo código cultural que da forma al Estado nación.

En este momento se despierta el interés por definir, entender y caracterizar al indio, Claudio Malo en su estudio introductorio sobre *El pensamiento indigenista ecuatoriano* (1988) plantea que el intento de definirlo sin caer en un criterio racista es riesgoso y: “cuando hablamos de identidad del indio la problemática se nos presenta en diferentes niveles: por una parte, al tratar de configurar el concepto debemos enfrentarnos a varios componentes: raza, vestuario, idioma, ocupación, mentalidad, forma de vida, etc. [...] y luego a la medida en que estos elementos pueden darse en el concepto global” (Malo, 1988:42).

Hay una serie de características que le dan especificidad al indio, es decir su identidad esta formada por un conjunto de rasgos identitarios que los especifican como tales, sin embargo este planteamiento no se puede aplicar de manera mecánica debido a la diversidad de nacionalidades existente en los territorios, es así que los estudios trataron de homogenizar a lo indio como una masa compacta y homogénea, a la par se desarrollan en especial en el ensayo una serie de planteamientos que dan cuenta de la composición cultural latinoamericana, estos trabajos fueron desarrollados desde distintas perspectivas: *Manual de la patología política* de Agustín Álvarez (1899); *El continente enfermo* de Cesar Zumeta (1899); *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas (1909); *Nuestra América* de Carlos Octavio Bunge (1903). Sin embargo y pesar del dominio general del positivismo, se levantan voces disidentes que ven en lo indio, José Carlos Mariátegui con *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), o en lo mestizo *Nuestra América* de José Martí (1891), la primera corriente mira al indio como problema de América y obstáculo para el progreso.

En el caso ecuatoriano, en este momento destacan ensayistas como Gonzalo Zaldumbide, José María Velasco Ibarra con *Democracia y constitucionalismo* (1929) y *Conciencia y Barbarie* (1935); Pío Jaramillo Alvarado *El indio ecuatoriano* (1922); Leopoldo Benítez Vinuesa *Ecuador: drama y paradoja* (1950); José de la Cuadra *El montubio ecuatoriano* (1937); Benjamín Carrión *Atahualpa* (1934), *El cuento de la patria* (1950); Gabriel García Cevallos *América: teoría de su descubrimiento* (1975); Manuel Espinosa Tamayo *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (1916). Esta generación de ensayistas, tiene una marcada influencia del positivismo, que para el caso de los más conservadores tomarán como referente a Europa; mientras que los liberales tratarán de buscar el mito fundador de la patria en el pasado aborígen y su geografía (Benjamín Carrión).

Si nos concentramos en el estudio de Espinosa Tamayo, el problema del indio es un problema *etnográfico*, toma como base el planteamiento de Sarmiento sobre la necesidad de la migración europea, como una solución al problema del indio: “Desgraciadamente no todos los países hispano-americanos se prestan por las condiciones de su clima, de su salubridad, de su topografía y de su producción, para atraer igualmente al inmigrante europeo” (Tamayo; 1988:339). El espacio aparece vaciado de población, cuando en los páramos y montañas siempre ha existido población indígena. Además trata de explicar el comportamiento de cada población mediante su psicología; este autor relaciona la marginalidad del indígena con su falta de educación, la falta de atención de los gobiernos y una especie de olvido permanente sobre su porvenir, dice que

“[...] no es una raza que carezca de imaginación, sólo que esta se halla como embotada y adormecida por la incultura [...] una sola cosa puede levantar el estado moral del indígena, y es una educación bien graduada y conducida, que se adapte a la psicología especial y al estado actual de su mentalidad, que poco a poco la vaya desbrozando, por decirlo así, y quitándole la corteza de los años de abyección y servidumbre han hecho crecer en su imaginación, encerrándola en los estrechos límites en que hoy se encuentra. Desgraciadamente, ningún paso se ha dado hasta ahora en ese sentido, y mientras tanto, la fuerte raza de los ‘puruhaes’ y de los ‘caras’, irá degenerando agotada por el alcohol, la miseria, la suciedad y la inopia” (Espinosa, 1988:152-155).

La educación es un componente central para el progreso del indio, sin embargo da cuenta también del carácter colonial del Estado ecuatoriano, dando a entender al final de la cita que si no se toman cartas en el asunto indígena éste seguirá en su condición alcohólica y de miseria. La representación realizada por Tamayo se mueve entre la idea de la integración y la segregación estatal, pero además nos ofrece una descripción que sigue siendo muy parecida a la de los cronistas de Indias.

El planteamiento de Pío Jaramillo Alvarado, si bien se inscribe dentro de la posición indigenista, tiene un enfoque positivista en la organización de su trabajo *El indio ecuatoriano* (1922) estructura el texto en función de una descripción general sobre las condiciones generales del país, la estructura de propiedad de la tierra, y mostrar la composición y diversidad de la población indígena dentro del territorio. Jaramillo cuestiona la acción estatal frente al ‘problema del indio’, “porque en la ironía de los destinos humanos, el indio está declarado ciudadano y en posesión de todos sus derechos políticos, al amparo de una Constitución libérrima, aunque real y positivamente siga siendo un paria, por obra de una legislación hipócrita” (Jaramillo, 1983:53), este sería para Jaramillo el resultado de una subordinación histórica, para este autor los indígenas estaban desarrollando sus propias formas de organización dentro del incario que les permitían constituir su propio régimen político e incluso relaciona este régimen con el socialismo: “Las grandes aspiraciones del socialismo estuvieron realizadas: la repartición agraria periódica, la extinción de la pobreza, el aumento de la población a base del matrimonio obligatorio, y la administración de vidas y haciendas con la intervención del Estado” (Jaramillo: 1983:71).

Esta lectura mitifica lo indio como una forma de organización y no como muestra de la incivilización, pero además la lectura sociológica realizada por Jaramillo va dando forma a través de la descripción de las problemáticas generales del indio como el concertaje, la prisión por deudas y como eje central la tierra; convirtiendo este texto en el primer estudio sociológico sobre la población indígena y que funda la visión indigenista en el Ecuador, de hecho este mismo autor funda en el año de 1930 el *Instituto Indigenista Ecuatoriano* ligado a toda una corriente latinoamericana producto de la Revolución Mexicana; Jaramillo participa de esta corriente internacional cuyo primer congreso se realizó en México en 1940, el indio aparece en este sentido como un objeto de preocupación académica que se expresaría en:

“[...] el libro, el folleto, las revistas, las conferencias regionales y mesas redondas, con un acervo de estudios medulares y de datos informativos, en forma

extraordinaria. Las organizaciones de las Naciones Unidas presentan su colaboración, identificándose con los principios indigenistas, y sendas comisiones técnicas realiza estudios previos para emprender en obras de cooperación para integrar al indígena en la cultura de las naciones americanas” (Jaramillo, 1983:45-46),

También las instituciones estatales asumen un papel importante en la difusión de este pensamiento, financiando una serie de estudios sobre los problemas del indígena “con el auxilio económico de instituciones nacionales se han realizado también estudios de carácter antropológico, en el aspecto indigenista, en las provincias centrales del Ecuador, y se ha ensayado el funcionamiento de centros sanitarios en la campiña, actividades que tienen el objeto de realizar las investigaciones anteriores a la implantación del Seguro Social Campesino, al que esta obligado el Instituto Nacional de Prevención, declarado por Ley de su fundación ‘Patrono del Indio y el Montubio’” (Jaramillo, 1983:47).

En el caso de Pío Jaramillo podemos apreciar una actitud militante respecto al problema indígena, que lo lleva a construir articulaciones internacionales y a plantear políticas públicas frente al indio para mejorar sus condiciones de vida.

2.3 Socialistas, comunistas y la cuestión de ‘los indios’

Uno de los principales postulados de esta corriente y dentro de la cual el indio empieza a aparecer como sujeto de reivindicaciones estructurales es el que surge en los planteamientos de José Carlos Mariátegui, en su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, este autor desde el marxismo cambia la perspectiva de entender el problema del indio, pues haciéndose eco de Gonzalez Prada, plantea que el problema del indio es el problema de la tierra, además de señalar al indio-campesino- como sujeto de la revolución en el caso de los Andes; Mariátegui también toma distancia de las posiciones indigenistas y califica la literatura y el ensayo como producciones mestizas:

“La literatura indigenista no puede darnos una versión verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (Mariátegui, 2009:283).

Revisando los aportes de Fernando Mirés, el autor plantea que es Mariátegui quien logra abordar lo indio desde otra perspectiva. De esta manera Mirés propone que el autodescubrimiento del indio se genera por medio de la rebelión (Mires, 1993:86); de la resistencia (Mires, 1993:90); y de la revolución (Mires, 1993:110). En ese sentido diferencia el indianismo como discurso que exalta el pasado (Mires, 1993:173) del indigenismo que es el proyecto de integración del indio a la modernidad (Mires, 1993:173).

Mariátegui sostiene que “el indio es el actor privilegiado en el curso de una eventual revolución anti latifundista, anti imperialista y posteriormente anti capitalista (Mires,

1993:179). Es decir lo indio es entendido en el contexto de la revolución (Mires, 1993:175).

En ese sentido las condiciones arcaicas son condiciones para la reproducción del capitalismo y no constituyen una anomalía. Para Mariátegui es en el debate sobre el gamonalismo y lo indio donde reconceptualizar la nación en el carácter de la revolución. Para el pensador, la revolución es agraria e india y por lo tanto la lucha debe ser india y viceversa. Mires sostiene que es ahí donde Mariátegui elabora una dialéctica entre lo clasista, lo nacional y lo étnico (Mires, 1993:182): “la cuestión indígena arranca de nuestra economía, tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolver con medidas de administración, policía o con métodos de enseñanza, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”” (Mariátegui, 1928).

En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui propone una disyuntiva: “El Perú tiene que optar por el gamonal o por el indio. Este es su dilema, No existe un tercer camino” (Mariátegui, 1928: 189). Y va aun más allá cuando conceptualiza la importancia de lo indígena en la conformación de la nacionalidad peruana: “El indio es el centro de nuestra nacionalidad en formación. Los que empobrecen y deprimen al indio, empobrecen y deprimen a la nación” (Mariátegui, 1928:73).

El planteamiento de Mariátegui respecto del indigenismo es fundamental, pues desde los años 30 esta corriente cobrará relevancia e importancia en el Ecuador de manera espacial con Pío Jaramillo Alvarado, analizado en el acápite anterior pero sobre todo en la literatura de Jorge Icaza, para quien el indio se convierte en una especie de objeto de descripción y comprensión sociológica. En su novela *Huasipungo* (1930) describía las condiciones paupérrimas en las que vivía el indio, y denuncia el triangulo de poder que se establecía entre el terrateniente, el cura y el teniente político para mantener el control de la hacienda y su población mediante el dinero, la fe y la fuerza. Algo importante que muestra esta novela es la posible constitución de un sujeto que se levanta sobre sus propias ruinas y miserias, al finalizar la novela señala el problema de la tierra como un hecho central del indio, pintando un personaje que pasa de la pasividad a la acción revolucionaria:

“[...] Entre los despojos de la dominación entre los chozas deshechas, entre el motón de carne tibia aún, surgió la gran sementera de brazos flacos, como espigas de cebada, que al dejarse mecer por los vientos helados de los páramos de América, murmura, poniendo a la burguesía los pelos de punta, con voz ululante de taladro:

—¡Ñucanchic huasipungo!

—¡Ñucanchic huasipungo!”⁴ (Icaza, 2006:124).

La exigencia de derechos y el indio como objeto de reivindicación aparece dentro de esta narrativa mestiza como algo importante, pero la imagen se transforma en relación a los enfoques positivistas, aunque la descripción de la miseria, pasividad, tristeza y

alcoholismo del indio se mantienen, este va tomando personalidad, sobre todo empieza a operar una cierta conciencia mestiza sobre la necesidad de redimir al indio, cabe señalar que esta es la primera novela ecuatoriana que tiene como protagonista principal a un indio, este protagonismo sin embargo para críticos literarios como Rubén Barreiro pone de manifiesto una condición social del indio, pero no una condición estética-literaria: “[...] el inquietante fresco de la explotación y la miseria, que prima en las creaciones indigenistas, ha sido pintado de prisa, con indignación, con figuras retorcidas, caricaturales, grotescas, en las que se ha puesto más intención en la denunciadora y redencionista que voluntad de crear un mundo literario” (Citado por Duran, 2006:27).

Esta corriente indigenista coincide a su vez con la formación de las primeras organizaciones políticas de izquierda⁵, en 1926 se crea el Partido Socialista Revolucionario y de una fracción de este en 1930 el Partido Comunista Ecuatoriano (PCE), quienes cuentan en sus filas con una capa intelectual que sería parte del proceso revolucionario pero no su conductora, la labor intelectual en este caso es definida por las funciones que cumple en tanto transmite la doctrina revolucionaria a los trabajadores, para Joaquín Gallegos Lara, los marxistas niegan “[...] a los intelectuales la posibilidad de dirigir la conquista revolucionaria del pan y la cultura. El dominio económico-social de la burguesía puede solamente ser roto por una clase social que ejerza un papel decisivo en la vida económica contemporánea. Esa clase es únicamente la clase proletaria” (Gallegos; 2013:141). En este sentido el campo intelectual es el encargado de acompañar mediante la reflexión, creando y profundizando la idea de educador, problematizador y formador del sujeto revolucionario. La imagen que los comunistas crean sobre el indio esta mediada también por una colonización de la subjetividad sobre este tema. Ricardo Paredes importante dirigente comunista de los años 30 y 40, como señala Hernán Ibarra, tienen muy presente el tema indígena dentro de sus intervenciones en la Asamblea de 1944, donde:

“[...] el gran tema que esta presente en sus intervenciones es el de la ecuatorianidad y el lugar de los indígenas en la nacionalidad ecuatoriana. Su apreciación sobre los pueblos indígenas serranos con su mayor nivel de estructuración, su lengua y las formas comunales, contrasta con la que tiene de los indígenas amazónicos considerados salvajes y en estado de nomadismo” (Ibarra, 2013:47).

Lo que muestra Ibarra es la apropiación y elaboración discursiva por parte de un campo intelectual identificado con el comunismo respecto del ‘problema indígena’ el cual es apremiante solucionar por el bien del proyecto revolucionario, de hecho hay toda una elaboración discursiva y un planteamiento político para solucionar este problema, e incluso en la Asamblea Constituyente de 1944 plantea la creación del Ministerio de Asuntos Indígenas:

“Si consideramos los fundamentos para la creación de un Ministerio de Asuntos Indígenas, debemos tener en cuenta lo siguiente: los indios forman una enorme porción que está al margen de la civilización ecuatoriana. Hablan un conjunto de

lenguas, tienen costumbres e instituciones propias. Para civilizarlo no bastaban los elementos existentes actualmente en el Estado ecuatoriano” (Paredes, 2013:48).

Hay una consideración importante en Paredes, y es la idea de que los indios tienen su propia estructura cultural y de organización y que esta merece tener una institución propia, sin embargo hay una ambigüedad en su planteamiento, en cuanto el proyecto aún es civilizar y sacarlo de su estado de miseria para lo cual la labor estatal sería determinante. Además los comunistas estructuran una relación básica entre la situación económica del indio y la imposibilidad de construir una nación:

“Los indios soportan una tremenda opresión nacional que hace más grave la esclavitud económica en que aún se mantienen a las razas aborígenes [...] el retraso económico, el incipiente desarrollo social y político, la diversidad de razas, la limitación de la cultura, el aislamiento de los pueblos por falta de vías de comunicación, son factores que han determinado que no tengamos todavía las características de una nacionalidad completamente formada en el Ecuador” (Comité Central del Partido Comunista del Ecuador -1937-, 2013, 155).

Lo que llama la atención es la forma en que el Partido como un intelectual colectivo plantea la diversidad de razas como imposibilidad de construcción nacional. Esta visión se transforma cuando en el Sexto Congreso del Partido se plantea la necesidad de la agitación rural y de entender las diferentes dimensiones del problema del indio, una de las tareas es:

“Desenvolver con intensidad el trabajo del Partido entre los campesinos pobres, y en particular, entre los indios y grandes comunidades agrarias de la sierra y latifundios. El Partido Comunista debe ligarse completamente a la masa de indios, sostener y conducir sus luchas por la tierra y por la independencia nacional, desenmascarando el papel de los curas y de la iglesia. El Partido no debe considerar el problema del indio solamente como el problema de la tierra, más si englobando también la cuestión nacional (citado por Becker, 2012:4).

A pesar de esta declaración, el Partido Comunista no cambió su relación con la población indígena y generó una visión donde la lucha por la tierra, terminaba convirtiéndose en el eje de la relación para enmarcarlo dentro del eje de la lucha de clases. La primera relación política que se establece es en la toma de la hacienda de Pesillo en Cayambe (provincia de Pichincha) en 1929, fecha en la cual se empiezan a crear los primeros sindicatos agrarios⁶ que terminarían por convertirse en la primera organización compuesta por indígenas en 1944 con el nombre de Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), a pesar del nombre no se logra detectar en sus propuesta temas relacionados con la problemática indígena en aspectos culturales, pues sus bases sociales están compuestas de jornaleros y sin tierra, *huasipungueros* (en su Segundo Congreso una de las principales demandas que aparece es el salario para trabajadores agrícolas). Más bien es el campo intelectual y en especial Ricardo Paredes quien construya desde su posición mestiza una visión del indio como un problema que tiene que ver con sus particularidades culturales, como se señaló en líneas anteriores. Para autores como Andrés Guerrero la FEI termia

cumpliendo el papel de ventrílocuo frente a la sociedad blanco-mestiza, convirtiendo a esta en la representante de la problemática indígena –campesina-, dicha ventriloquia consistiría en:

“[...] una situación en la cual todo tipo de población que no es reconocida como ciudadana, tiene que pasar por el intermedio de personas que sí lo son. La población indígena no tiene un discurso dentro de los códigos de discurso de la ciudadanía del Estado nacional, tal como se va constituyendo en el siglo XIX. No es que la población indígena no hable, no diga cosas; es que el Estado requiere una decodificación, o una recodificación de esas palabras, y ese es justamente el papel de los ‘intermediarios ventrílocuos’. Su función no es solo la de poner en español el lenguaje de los indígenas, sino en el código de funcionamiento que la representación ciudadana establece, para que pueda canalizarse en lo público estatal. El intermediario al hacer hablar, establece también una estrategia de poder para que esta población pueda ser representada [...] en las luchas de los huasipungueros, la FEI cumple este papel de ventriloquía de los indígenas. La FEI está constituida por un organismo que es ciudadano –era una derivación del Partido Comunista del Ecuador- y este organismo trata de hacer calzar los conflictos indígenas dentro de las nociones que son comprensibles para el Estado nacional, el problema de clase” (Guerrero, 1997:62).

Se crea con ello un régimen de representación, basado en la apropiación del código indio para representarlo frente al Estado, es decir, la mediación del ventrílocuo se vuelve indispensable para que el Estado pueda entender la demanda del indio, es decir en este momento de la historia del país, el indio aún no cuenta con una voz propia a pesar de tener dirigentes importantes como Dolores Cacuango y Transito Amaguaña, quienes por su condición racial, de género y escolar quedan relegadas, son de manera especial abogados quienes hacen de ‘tinterillos’ de los indios, tomando en cuenta que las instituciones del Estado ecuatoriano no entendían el idioma del indio.

De esta etapa podemos señalar que son los comunistas quienes se abrogan la capacidad de representación del indio por su condición de exclusión y explotación, donde el indigenismo se convierte en una especie de denuncia sobre su condición social y cultural. Ricardo Paredes se convierte en una figura central de la articulación de defensa del indio e incluso llega a plantear sus particularidades; sin embargo en términos políticos el mestizo organizado en el Partido asume la dirección y capacidad de representar las demandas del indio frente al Estado.

Esta relación con el Partido Comunista marcaría en términos de devenir, el establecimiento de alianzas permanentes, de cercanías y distancias entre el campo intelectual de izquierda (lo que no quiere decir que la derecha no se acerque al movimiento o desarrolle sus propios cuadros) y el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE) quien en su proceso de constitución estuvo muy vinculado a la tutoría de la iglesia, de los partidos o del Estado, hasta que acumuló la experiencia necesaria para desarrollar su propia representación.

2.4 La representación con voz propia

“La función del intelectual es contribuir para la constitución del sujeto y ser parte de este sujeto contribuyendo a su formación, porque uno no puede ser parte del cambio dirigiendo desde arriba”
Mario Unda.

La ruptura de la ventriloquia representada por la mediación mestiza de las y los afiliados al Partido Comunista sufre algunas transformaciones, y el eje de la organización indígena pasa de la provincia de Pichincha a la Sierra central, en el año de 1972 se crea *Ecuador Runakunapak Rikcharimuy*⁷ (ECUARUNARI), compuesta en su mayoría por población indígena, su eje de lucha sigue siendo la tierra, si bien “[...] con las luchas de los años 1960-1963 se disuelve definitivamente la forma de producción hacienda” (ECUARUNARI, 2013:21). Las condiciones sociales, políticas y económicas siguen manteniendo en un lugar de subordinación al indio, la matriz *colonial* y el *sentido común de larga duración* determinarían que en términos políticos se cree lo que Andrés Guerrero denominó como ciudadanías enmarcadas dentro de la frontera étnica. “La frontera es una frontera entre ciudadanos y no ciudadanos, entre blancos mestizos y los demás [...] nos encontramos que salen de las comunidades y acceden al mercado de trabajo, que van hacia las ciudades y se integran al trabajo informal, cuando llegan no son tratados como iguales por la población ciudadana, son indios” (Guerrero, 1996:64).

Lo indio se impone como una adjetivación peyorativa que organiza el sentido de larga duración colonial. Responder a un nuevo momento histórico sin ser aún considerado como ciudadano, pasa por una toma de conciencia ‘para sí’ que es un largo proceso de transición, en donde la mediación mestiza y en este caso, de sacerdotes vinculados a la línea de la Iglesia de los pobres, es central para entender la configuración de la ECUARUNARI. Existe un individuo que aún no puede ser sujeto (ciudadano), y que a pesar de contar con su propia representación necesita del mestizo y de un campo intelectual específico para construir y articular sus demandas. La reflexión y acción de Monseñor Leónidas Proaño es determinante para la construcción de un nuevo sentido sobre el indígena. Al llegar a la diócesis de Riobamba señala:

“Al conocer, en mi primer recorrido, el territorio y los habitantes de esa Diócesis, me di cuenta de que Dios me esperaba allí para realizar su sueño [...] los indígenas estaban hundidos en la miseria total: económicamente desposeídos de sus tierras y explotados; socialmente marginados y despreciados; culturalmente reducidos a la ignorancia y al analfabetismo; políticamente considerados como cero a la izquierda, puesto que, por analfabetos, no tenían derecho a dar su voto para elegir mandatarios o legisladores. Desde el punto de vista psicológico, eran víctimas de múltiples y destructivos complejos, tales como la ignorancia, el miedo, la desconfianza, la pasividad, el fatalismo (Proaño, 2007:148-149).

En esta consideración expuesta por Monseñor Proaño, se ejemplifica la permanencia durante los años 70 de una condición miserable del indio, además de su exclusión real del sistema político debido al criterio que define lo ciudadano y que estructura la frontera étnica. La reflexión sobre los prejuicios tiene que ver con la carga colonial que da forma al sentido común de larga duración. En este caso la misión asumida por la Iglesia no solo

es la de redimir al indio, sino la de devolverle su estatus de humanidad a través de la creación de organizaciones políticas. “Monseñor Proaño hacía ver nuestra realidad y fortalecía la organización” (Entrevista a M.Ll.).

Bajo este criterio nace ECUARUNARI como una organización bajo la tutela de la Iglesia, y que se configura en un espacio de disputa para las diferentes organizaciones políticas de izquierda que miran en ella la posibilidad de establecer alianzas y construir puentes hacia un proyecto revolucionario. En esta abierta disputa por la conducción de la organización entre un sector de la Iglesia, las organizaciones de izquierda y los propios indígenas se dan espacios de formación importantes impulsados desde estos sectores. Uno de los avances importantes hacia la propia comprensión y representación de lo indio, fue la formación de Institutos Normales para la formación de profesores indígenas.

“Se había conformado el Instituto de formación para profesores normalistas en San Pablo –Otavalo- y en Uyumbicho. En Guaytacama –Latacunga hubo un importante instituto, Normal Indigenista San José, regentado por Monseñor Manuel Sarzosa Carvajal. En Chimborazo hubo un ‘taller’ que trabajó minuciosamente con algunos sectores respecto a ‘comunidad campesina y estudiantes indígenas’, interrogándose acerca de ‘cómo debería ser la educación para que impulse la liberación de los campesinos’. Con escuelas radiofónicas se dio paso al recurso oral, a la expresión oral por parte de sectores hasta entonces con casi ninguna posibilidad de expresión pública” (ECUARUNARI, 2013:24).

Se establece ya una estrategia que deja de ser enunciativa para el desarrollo de este sector, que sin embargo convive en la ambivalencia identitaria de ser campesinos o ser indígenas; sin embargo esto marca un antecedente importante, pues la formación de profesores permite que un mayor número de indígenas se integren al sistema educativo, hay que señalar que algunos dirigentes históricos del movimiento se formaron dentro de estas instituciones (por ejemplo, Blanca Chancoso); la inserción a la educación da una perspectiva de futuro y de progreso pero a su vez va cimentando la necesidad de la organización como forma de reivindicación y de exigir al estado el cumplimiento de los derechos, esto como estrategia de romper la representación establecida desde el poder hacia el indio: “se nos intenta trazar el futuro que nos espera a nosotros y a nuestros hijos, es pasar, de precaristas hoy explotados por el terrateniente, a jornaleros explotados mañana por el modelo empresarial capitalista” (ECUARUNARI, 2013:31).

Tal pretensión de la élite dominante y mediante el trabajo conjunto de Monseñor Proaño y los dirigentes indígenas la lucha por la tierra se convierte cada vez más en un detonante de la organización, donde conviven aún expresiones organizativas como la FENOC proveniente del sindicalismo cristiano y la FEI desde una posición sindical campesino clasista. La reforma agraria de 1972 realizada por la dictadura militar, hace que la tensión por este conflicto disminuya, pero frente a eso ya el movimiento indígena en ciernes había estructurado otros planteamientos sobre la base de la exclusión, explotación y racismo del que habían sido víctimas históricamente, y desde el año 77 la ECUARUNARI empieza a plantear lo étnico como otro elemento importante.

La idea de lo étnico cobra fuerza en la medida en que hay un autoreconocimiento como indios, y esto fue posible por el diálogo que establecieron los indígenas de todas las regiones del país en los años 80. Durante 1980 se comienzan a dar articulaciones regionales que terminan en la conformación del Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas (CONACNIE) la ECUARUNARI detecta cuatro momentos importantes en la conformación del MIE: 1) 1968-1972 nacimiento de la organización; 2) 1972-1977 corriente étnica emergente frente a la corriente de clase; 3) 1977-1980 ‘desalojo’ de la línea étnica por parte de corrientes marxistas; 4) 1980-1982 proliferación de organizaciones locales y conformación de la CONACNIE.

El quinto momento estaría determinado desde 1982 hasta la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986 que se convierte en la voz pública del MIE y desde donde se desarrolla ya una representación propia. Con esto no se plante que haya un distanciamiento de las organizaciones de izquierda y tampoco de la Iglesia, lo que muestra es la transformación de la identidad campesina a indígena, del discurso de clase pasa a convivir con un discurso cultural. En esta etapa también se empieza a desarrollar su propio campo intelectual, articulado de manera orgánica a la lucha política del MIE.

En el año de 1989 la CONAIE publica el texto denominado *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, este texto es una reflexión realizada ya por intelectuales indígenas donde se posiciona un concepto importante y que cuestionaría las propias bases de la construcción estatal, el de nacionalidad; el equipo de investigación esta compuesto por Luis Maldonado, Alicia Garcés, Lilyan Benítez, Ariruma Kowii y Mario Conejo, los tres hombres son parte del pueblo Otavalo y que estuvieron adscritos a procesos de formación dentro del Instituto Otavaleño de Antropología, pero además contaron con los recursos para la educación formal. Esta es la primera obra con escritura propia del MIE, que realiza una revisión histórica desde los indígenas y su lugar dentro del proceso histórico del país mostrando que su realidad ha sido el reflejo de lo que los blanco-mestizos han realizado sobre ellos, hay una importante descripción sobre las organizaciones indígenas provinciales y regionales, sus procesos de conformación y perspectivas. Hay un énfasis importante en la educación intercultural bilingüe como forma de salir de la pobreza, la miseria y la ignorancia, señalan su importancia para el proceso organizativo en los siguientes términos:

“La educación incidió de dos maneras en nuestro proceso organizativo, por un lado nos proveyó de conocimientos y de un espacio para cuestionar la situación socioeconómica y política del país, y por otro, creó expectativas de trabajo y ascenso social que no fueron satisfechas por la sociedad, dada la poca oferta de empleos como por el hecho de seguir discriminados; esto indujo a reflexionar y cuestionar el sistema. En las organizaciones, y al analizar nuestras diversas historias, encontramos que en la mayoría de los casos los indígenas que impulsan su conformación y que se constituyen en nuestros dirigentes son los que han tenido acceso a la educación. La castellanización y alfabetización habría de afectar también a las características del liderazgo indígena” (CONAIE, 1989:312).

Entender esto es fundamental para el desarrollo de una representación propia dentro del MIE y de la construcción de dirigencias (hay que aclarar que algunos dirigentes importantes no ingresaron a la escuela primaria), Luis Macas, Blanca Chancoso, Luis Maldonado, Nina Pacari y otros son la expresión de una intelectualidad-dirigencia indígena que logra posicionarse por su conocimiento de los códigos mestizos, por su capacidad de establecer alianzas y movilizar recursos. Pero además en diálogo con el campo intelectual mestizo logran construir en perspectiva sus propios conceptos y proyecto político.

“El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz” (CONAIE, 1989:313).

Como se expresa hay una elaboración propia del MIE, las demandas parten del reconocimiento de una agenda común de las distintas regiones. Se marca una diferencia sustancial con las demandas estructuradas desde los años 20 y la lucha por la tierra parece difuminarse. Sin embargo la propia dinámica del movimiento mostraría en su devenir histórico que las contradicciones clasistas retenidas por el Estado y que estructuraron el sentido de la lucha como antecedentes del MIE no desaparecen, permanecen como agenda política, y es que es necesario entender y dejar señalado que el MIE no es homogéneo ni dentro de él existe sólo un planteamiento político ideológico. El MIE es un campo de disputa entre sectores y distintos intereses de los propios indígenas, de las organizaciones que circulan a su alrededor y del propio Estado.

Esta primera parte nos muestra la evolución histórica que ha tenido la representación sobre el indio hasta pasar a la etapa del reconocimiento común. Sin embargo, es necesario señalar que siempre existió desde distintos campos de conocimiento el interés por comprender, explicar, someter, liberar, exterminar o reinventar al indio como una construcción discursiva elaborada por un campo intelectual. En los próximos capítulos nos concentraremos en el tipo de relación entre un campo intelectual mestizo y el MIE desde los años 70 para comprender a partir de ello los distintos debates y problemáticas abordadas en las ciencias sociales ecuatorianas, con el sentido de aportar a una comprensión de la acción del campo intelectual como de la acción política del MIE.

3. La relación bajo sospecha: movimiento indígena ecuatoriano y campo intelectual

El campo intelectual que se acerca al MIE, está caracterizado en su mayor parte por ser de izquierda, buscar la construcción de un proyecto político en la alianza campo ciudad. Las formas de establecer esta relación y que serán analizadas a lo largo de este capítulo se han resumido entre aquellos intelectuales con un proyecto político propio que busca en términos leninistas la dirección y conducción del movimiento; un campo intelectual que sin dejar de lado intereses políticos o de reconocimiento académico fortalecen al movimiento sin necesidad de disputar la dirección; un tipo de intelectual más ligado al MIE en términos investigativos y que lo construye y fortalece en la medida que establece hipótesis y analiza la dinámica del movimiento; un tipo de intelectual religioso ligado de manera directa a las comunidades y cuya responsabilidad es la construcción de un sentido de lo político desde la religión; y por último los intelectuales orgánicos y propios del MIE. Este tipo de intelectuales han convivido desde inicios del siglo XX, han asumido distintas funciones y creado diversas representaciones como se señaló en la primera parte. Sin embargo antes de entrar a caracterizar esta relación, es importante señalar algunos breves elementos de relevancia sobre como los sujetos de este proceso construyeron y fortalecieron el proceso del MIE.

3.1. Emergencia del movimiento indígena: de la ventriloquia a la representación con voz propia.

Entender la emergencia de un nuevo sujeto dentro de la escena política, implicó para el campo intelectual y para el propio MIE un nuevo reparto de lo sensible (de los objetos del saber) para poder entender sus causas y abrir el debate sobre las posibilidades, luchas y agendas políticas, en este sentido hay que señalar los factores que permitieron la emergencia de un actor fundamental durante la última parte del siglo XX y la primera del siglo XXI para poder entender en términos de devenir la crisis actual del mismo.

“[...] la década del 80 fue una década muy importante para el movimiento indígena, para que se constituya la CONAIE, no es así que se juntan una o dos veces y nació la CONAIE, no, no, fue una discusión interna muy intensa, porque por ejemplo acá en el ceno de la ECUARUNARI y hasta ahora mismo, usted conoce compañero, somos pueblos indígenas pero también hay campesinos con sus particularidades políticas, sus planteamientos diferentes, etc. Entonces yo me acuerdo que en esas décadas a finales de los 70, casi todos los 80 fue una discusión muy importante, una década muy productiva para el movimiento indígena, entonces yo creo que ahí más bien aprendimos nosotros, o sea en la medida en que vamos organizándonos pero también obviamente ese proceso de organización tenía un contenido, un contenido político y eran las discusiones sobre problemas de tierra, sobre identidad, yo creo que son los ejes más fuertes en ese proceso” (L.M).

Abrir el debate al interior del MIE implicó reinventar el propio movimiento desde el auto-reconocimiento, pasar de asumirse en muchos casos como campesinos para migrar hacia una identidad indígena, afirmando al mismo tiempo que su lucha pasa por su constitución como sujetos que se construyen así mismos:

“[...] el movimiento indígena es interesante cuando uno lo mira desde la perspectiva de un sujeto que se construye a sí mismo, y se construye desde el

punto de vista organizativo, del punto de vista político, del punto de vista de la representación, del punto de vista de la creación de sus propios intelectuales, del punto de vista de la reconstrucción cultural, yo digo todo ese debate acerca de que si ellos mantienen como la cultura inca ahora, si fue o no fue la cultura que diablos importa finalmente ya no estamos en la época del incario, lo que interesa es que eso les sirve como un elemento de aglutinación y de construcción como sujetos, eso es lo que importa. Ya podremos discutir con historiadores, con antropólogos, con arqueólogos a ver qué tiene de más, qué tiene de menos pero ese no es el tema central, el tema central es que ellos recrean la cultura” (M.U).

Un elemento clave en tal sentido, son las posibilidades que el movimiento tiene de devenir políticamente en la vida nacional como un actor fundamental, pues antes de la conformación de la CONAIE este había establecido en diferentes niveles y dependiendo de cada territorio una relación con el Frente Unitario de Trabajadores (FUT), lo que determina que también hay una identificación desde la clase:

“Antes convocaba el Frente Unitario de Trabajadores, nosotros no sabíamos ni cuál será la agenda, ni cuáles serán los planteamientos, será favorable a nosotros, pero vamos a las calle, no; los paros del FUT que eran famosos en un tiempo, cuando había las centrales sindicales que estaban unificadas todas, también las organizaciones campesinas, como era un tiempo que las centrales sindicales y los partidos políticos organizaban a las organizaciones campesinas, así salió la FENOC, luego se dividieron políticamente porque hubo en la FENOC un poco de democracia cristiana y la otra FENOC un poco ligada a los partidos de izquierda, ligados a la FENOCIN” (J.M.C).

La relación con los paros nacionales realizados en los años 80, a nivel territorial dan forma a una conciencia de clase marcada por la necesidad de establecer alianzas, aunque “yo diría el proceso de la CONAIE en algún sentido es más o menos paralelo al proceso del Frente Unitario, con el tiempo y distancia el uno y el otro se convirtieron en ese polo de referencia para que de alguna manera confluyan a responder protestas sociales, el descontento y las luchas” (M.U); si en ese momento era el FUT quien tenía la conducción del conjunto del campo popular mediante las reivindicaciones laborales, donde también confluían las demandas campesinas, durante los años 90 la relación se transforma y será el MIE quién se convierta en el conductor del campo popular debido a la profunda crisis en la cual cayó el movimiento sindical.

3.1.2 El levantamiento y su narrativa: aproximación desde sus protagonistas

Las causas de la emergencia del MIE, están relacionadas con reivindicaciones de clase y también con un carácter cultural y de recuperación de la dignidad como seres humanos después de siglos de exclusión y explotación. Jorge León ha señalado que las demandas se dividían entre organizativas, ciudadanas y étnicas, a esto Floresmil Simbaña ha denominado como demandas por un lugar en el Estado. La demanda histórica del MIE hasta los años 90 fue la tierra, esta se convirtió en el eje articulador de la lucha y de la cohesión del mismo, como señala José María Cabascango la toma de haciendas era parte de la estrategia política del levantamiento:

“Hasta entonces había el tema de los conflictos de tierra a nivel del país, había más de 90 conflictos de tierra, había organizaciones, aquí mismo esto era hacienda, donde estamos ahorita era hacienda, nosotros nos tomamos el 4 de junio tomamos la hacienda, tomaron los compañeros porque yo estaba en ese tiempo en la Iglesia de Santo Domingo. Hasta entonces, según la estrategia más que todo con nuestros conflictos de tierra de que, haber, cuál era la estrategia, la toma simbólica de la Iglesia de Santo Domingo era para como decir para calentar el ambiente, inclusive para evaluar hasta dónde vamos a poder fortalecer un proceso ya de carácter nacional, esa era el tema”. (JMC)

En este caso el MIE logró la articulación con base en la lucha por la tierra, pues “los conflictos estaban de Ibarra hasta Cañar, o sea era toda la zona de influencia indígena que coincidía, no eran conflictos campesinos simplemente, no eran conflictos de tierra clásicos sino que eran conflictos combinado con indígenas” (N.S), Napoleón Saltos señala algo medular, pues la población que había sido asumida como campesina empezaba a despertar su particularidad étnica, también como una posibilidad de cohesión, lo que les permitiría plantear el tema de la plurinacionalidad.

Otros detonantes del conflicto, que son importantes tener en cuenta son la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano de las comunidades indígenas, esto es asumido como una medida antiimperialista, pues lo consideran una cadena de transmisión de la política norteamericana, como lo muestra Luis Hachero dirigente indígena de Cañar:

“[...] la operación estaba sembrada en Limoncocha y estaba fraccionando a las organizaciones sembrando una ideología ajena a los intereses de las organizaciones, contrario a los intereses de la sociedad en especial, porque imagínese venía con un sin número de regalos y esos regalos permitió conseguir seguidores del Instituto Lingüístico de Verano hay venían las cobijas infectadas con virus, enfermedades, virus de viruela [...] era el afán del imperio de apuntar a la división de los indígenas, la división de la iglesia católica ¿no? Porque en ese momento en tal periodo estaba Monseñor Leónidas Proaño y tenía bastante bien dirigido bien organizado a la provincia de Chimborazo, entonces por eso era el afán, puso los ojos allá para dividirla al movimiento indígena del Chimborazo” (L.H).

Como se puede apreciar, hay una conciencia de la injerencia norteamericana para la división organizativa. Pero además se trataba de recuperar la dignidad por el marcado racismo de la sociedad ecuatoriana frente al indio (expresión del sentido común de larga duración) que era recogida en los mandatos elaborados.

“El mandato nuestro lógicamente como mandato de la Coordinadora (de conflictos agrarios) era básicamente el problema de tierras, el mandato de los cabildos es súper interesante de estudiarlos en recortes de la prensa, sí hay documentos de eso, es un mandato que pone mucho el acento sobre la dignidad del indígena. Porque había una especie de apartheid, ahora no tenemos idea, había

un racismo terrible, entonces la gente entre uno de los puntos que pedía era que les traten bien en las oficinas públicas, esa era una demanda clara” (N.S).

El levantamiento como estrategia, conjugó una serie de detalles que tenían que ser tomados en cuenta, pues la toma de Quito se realizaba en coordinación con sectores urbanos que desde los años 70 habían realizado ya conexiones con las comunidades indígenas, se ha planteado así mismo que el levantamiento fue el acontecimiento que posibilitó el posicionamiento y consolidación del MIE:

“Se acaba el levantamiento y allí se consolida la CONAIE, o sea ese levantamiento es la consolidación de la CONAIE, hasta allí la CONAIE era más o menos, pero la CONAIE salió fortalecida [...] Yo descubro al movimiento indígena en este momento, ahí me doy cuenta, es que es otra cosa sentir, yo he estado en varios conflictos pero cuando vos ves una fuerza telúrica, es una fuerza que no se explica, es que es una fuerza de trabajo, nosotros estábamos acostumbrados a procesos de 200, 500, de repente miles y gente que ni te imaginas, de gente popular” (N.S).

A pesar de que la izquierda había entablado una serie de relaciones políticas con las bases de lo que sería este movimiento, la capacidad de movilización desbordó las propias expectativas de quienes estaban ahí, incluso tomando por sorpresa a una izquierda que lamentaba la derrota del movimiento obrero sufrida en los años 80. “Realmente no es que no se sabía que venía el levantamiento, se tenía información, la gente de la izquierda que estaba en el campo sabía que venían procesos, etcétera, pero nadie creo yo de las dirigencias de izquierda pensó que iba a tener esa magnitud (E.I).

En tal sentido el levantamiento del 90 le permite al MIE entrar en el campo de visibilidad e inteligibilidad, es decir, en un primer momento ser visible al resto de la sociedad como esa fuerza telúrica que mueve las bases de todo el Estado; y por otro en tanto se construye como un objeto de estudio dentro de las ciencias sociales. Para que esto suceda como se señaló en líneas anteriores se debió establecer un diálogo y una política de auto-reconocimiento de los propios indígenas, pero además hablar frontalmente sobre el sentido del proyecto político que quieren construir; en este caso el diálogo con el campo intelectual es importante pues es éste quien puede movilizar recursos y hacer de mediador para el diálogo:

“[...] en el 84 organizamos por primera vez un encuentro de dirigentes de todos lados, Amazonía y Sierra, eso fue acá en La Merced, un encierro de tres días con la meta de pensar políticamente, haber hasta ahora los indígenas pensaban en tierras, en acceso a la tierra y yo me propuse ir y decirles, oigan ustedes tarde o temprano van a ser actores políticos, o como partido o porque la CONAIE pesa políticamente, o la organización que se venía pensando políticamente, entonces yo les decía, cuál puede ser la visión indígena políticamente, y conviene o no conviene participar políticamente, eso fue, fue el primer taller, en el 84. La discusión fue interesante finalmente, hablo de los tres días, primero porque había reticencia a tratar el tema, segundo porque la mayoría consideraba que no había

que tratar ese tema, que eso no valía, que nos iba a matar, que los iba a acabar, etcétera, y segundo porque los amazónicos son los que no tienen problema en hacerse grandes ilusiones, entonces ellos impusieron al final la agenda porque decían, no pues ya vamos a la próxima elección, hagamos un partido, qué pendejada, ya vamos” (J.L).

Es decir que al MIE, no se logra entender en toda su dimensión si se parte únicamente del levantamiento del 90, porque años antes se establecen negociaciones, se crean nuevas organizaciones que van dando sentido y posibilidades de futuro al propio MIE.

“[...] Entonces el 28 de mayo se tomó la iglesia con un grupo de compañeros de diferentes provincias que estaban ligados al conflicto de tierras de Imbabura, de Chimborazo, recuerdo que ... estaban también de Cotopaxi y de la Costa también; y la toma de la Iglesia se hace también con un sector de la iglesia progresista, catequistas, laicos que hablan, así gente, estaban un par de monjas me recuerdo yo también, principalmente las Lauritas que han estado siempre vinculadas con el proceso organizativo” (JMC).

A más de la toma de tierras que era una acción en los territorios donde había conflicto, las acciones previas como la toma de la iglesia de Santo Domingo, anunciaban la llegada de miles de indios que le daban una especie de bofetada a la ‘nación’ ecuatoriana. En este momento la articulación con sectores urbanos de la Coordinadora de Movimientos Sociales, la Coordinadora Popular es central, además son estos sectores quienes ejercen presión para el cumplimiento de acuerdos pues días antes del levantamiento anunciado para el 21 de junio, las bases del MIE empiezan a dispersarse y parecía que la acción se disolvía:

“Hasta entonces Lucho Macas creo que tuvo que suspender algunas actividades en los Estados Unidos, venir y él tuvo que a la final asumir la cuestión porque ya estaba planificado, a veces había un riesgo, estaba planificado todo la estrategia de que el 28 iba a ser la toma de la Iglesia y el 4 de junio se paraliza el país, ahí era el levantamiento. Entonces el Lucho Macas regresó, lideró, se tomó las funciones y el otro Presidente, Cristóbal Cárdenas, creo quedó medio al margen, tuvo que a última hora sumar, todas esas cosas y siguió la movilización, Blanquita también estaba en la Iglesia, entonces organizamos una huelga de hambre ahí también, entonces todo estaba ya un poco planificado” (JMC).

En este sentido hay que entender que el levantamiento es el resultado de juntar la capacidad de movilización del MIE con la capacidad estratégica de los sectores de izquierda que se convierten en un soporte logístico en la ciudad. El levantamiento posicionó al MIE como actor fundamental, pero además se creo desde el campo intelectual y los medios de comunicación una especie de juicio que ligo automáticamente al MIE con una tendencia de izquierda, sin entender el proceso de negociación interna y de disputas de los propios dirigentes indígenas por la hegemonía del movimiento, a pesar de ello en una escena nacional donde parecía que había triunfado el neoliberalismo el MIE se convirtió en un referente de la lucha social durante toda la etapa neoliberal, como

plantea Mario Unda, “A mí me parece que lo único real era el movimiento indígena, todo lo demás era de alguna manera esos restos de crisis que se negaban a verse como tal, yo creo que, nosotros en aquella época éramos Democracia Socialista veníamos recogiendo toda una serie de restos de ruptura” (M.U).

Son esta serie de rupturas de las que habla Mario Unda las que habían establecido desde los años 70 una relación directa con la población indígena, generando incluso sus propios cuadros que disputan la dirección del MIE, pero hay que dejar sentado que el propio carácter amplio y sin definiciones ideológicas del MIE permitió que todas estas rupturas de la izquierda y otros espacios organizativos e incluso ONG’S entren a ser parte de las discusiones tomas de decisión y movilización de recursos, estableciendo una relación permanente de sospecha, distancia y construcción.

3.2. Apología, tensión y articulación: la relación del campo intelectual con el movimiento indígena ecuatoriano.

Es importante en primer momento, entender esta relación en términos políticos, es decir la búsqueda constante de un proyecto contra-hegemónico que busca posicionarse frente a un determinado sistema de dominación político y económico, en este sentido la vinculación intelectual como ideólogos, asesores, conductores no es que se de en el caso ecuatoriano sólo con el MIE, sino que históricamente se consolidaron intelectuales vinculados a los diferentes movimientos políticos y sociales. Como señala Mario Unda:

“[...] debería pensarse en el marco de la relación entre los intelectuales y los movimientos sociales en general y desde ese punto de vista, yo diría que hay una oscilación, o sea finalmente hubo una época en que la intelectualidad estaba fuertemente conectada con los movimientos sociales, en la época del movimiento sindical. Entonces importantes intelectuales ecuatorianos como Alejandro Moreano, Fernando Velasco, Leonardo Mejía, Manuel Agustín Aguirre tuvieron un vínculo muy cercano con el movimiento sindical, incluso algunos fueron simultáneamente intelectuales orgánicos y dirigentes como Telmo Hidalgo” (M.U).

Estos intelectuales que vienen de la organización sindical se acercan también al MIE, siguiendo la reflexión de Unda, hay que preguntarse de donde procede esta capa intelectual, y en este sentido los entrevistados coinciden que son de una capa media con acceso a la educación y cercana a procesos organizativos los que comienzan a relacionarse con el movimiento indígena, para Jorge León son “los niñitos (clase media) de la izquierda comunista y socialista tratando de disputar el MIE” (J.L). La procedencia marcaría así la inserción de un discurso proveniente de la obra de Marx y que intenta cuajar dentro del espacio de lo indígena, pues la procedencia sindical marca el espacio de muchos de estos intelectuales; “yo siempre mantengo la posición que ve el tema indígena pero desde un punto de vista mas marxista o sea mas clasista” (N.S). Las organizaciones y personajes que se acercan al MIE ven en la posibilidad de construir una base social revolucionaria, y es importante recalcar que no sólo fue la izquierda marxista quien se acerco sino también los sectores progresistas de la iglesia:

“[...] la izquierda cristiana y me parece que ahí definitivamente los curitas que estaban alrededor de la ECUARUNARI, cuya pretensión fue generar una organización al interior de la iglesia, se activa, y pues ya el ECUARUNARI viene a ser más bien una organización si bien no dirigida, pero sí muy asesorada por la izquierda cristiana; y creo que muy cerca estuvieron también el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores (MRT)” (L.M).

Las relaciones iniciales marcan ya las posibilidades de articulación y la capacidad de alianzas que pueda establecer el MIE, sin embargo la relación entre el campo intelectual y el MIE no fue plana, sino que desde el inicio muchos sectores de la izquierda lo vieron con desconfianza, pues era un sujeto que no esperaban.

“A la intelectualidad en general le va a costar igual que a la izquierda digamos asimilar esta entrada en escena del movimiento que no estaba muy previsto, entonces la izquierda al principio reacciona con una especie de sospecha en relación con el movimiento indígena, básicamente desde el discurso más tradicional de que al no tratar reivindicaciones de clase en realidad es parte de un proceso de dispersión del movimiento” (M.U).

Con el transcurso del tiempo sin embargo “[...] el movimiento indígena con su propia acción va a ir modificando esta situación, porque finalmente termina convirtiéndose socialmente en polo de atracción para una lucha social que ya no tenía como referencia al movimiento sindical” (M.U). A su vez Mario Unda señala una particularidad pues,

“[...] es una izquierda que no se dejaba educar por el movimiento popular, que creía que uno tenía que ir a educar al movimiento popular e indicarle el camino verdadero, el camino luminoso del socialismo o de la revolución democrático burguesa o de cualquier cosa según la estrategia de cada uno, y que en esa perspectiva, la intelectualidad de izquierda no logró nunca fusionarse con el movimiento popular” (M.U).

La relación entre el campo intelectual y el MIE, se establece entonces de forma conflictiva, pues en primer momento los códigos ideológicos y de comprensión política los separan a pesar de cómo afirma Blanca Chancoso de compartir algunos elementos: “[...] yo creo que el movimiento indígena ha estado identificado siempre con la lucha de clases, identificado de todas formas dentro del discurso de la izquierda también, pero con esta particularidad de indígenas, pero sí dentro de lo que es la lucha de izquierda” (B.Ch). La construcción que la izquierda había hecho como se mostró en la primera parte estaba relacionada con subsumir lo indio dentro del discurso de la lucha de clases como campesino, sin embargo los propios indios desde los 80 empiezan el proceso de autoreflexión, la relación se vuelve conflictiva en la medida que el campo intelectual no se deja permear lo suficiente por el MIE.

“Yo creo que desde un lado y desde el otro las relaciones de la intelectualidad con el movimiento indígena han sido conflictivas de alguna manera juntas, yo creo que la intelectualidad igual que había pasado antes con el movimiento obrero

radicalizado, no se dejó penetrar suficientemente por el nuevo espíritu que traerían esos movimientos, porque de alguna manera fue un encerramiento en la propia auto representación en tanto intelectual del saber, o de la política correcta, o lo que se quiera, y eso no permitió un dialogo suficiente” (M.U).

Una idea preliminar que se puede desprender de esto es que mientras con el movimiento sindical cumplían una función orgánica y había un reconocimiento común, en el caso de la relación con el MIE es diferente pues no son parte orgánica del movimiento y no pretenden serlo. Disputar conducción no significa que se sea parte y que se goce del reconocimiento de la dirigencia y las bases. A la larga se establecen alianzas, y se establece la importancia de la relación con el campo intelectual, porque este posibilita la formación de dirigentes y de las bases, mientras los intelectuales construyen un determinado discurso, apoyan en cuestiones técnicas y en la elaboración de documentos:

“[...] ciertos compañeros intelectuales mestizos han jugado un papel importante más que todo dentro de la consolidación del movimiento indígena, así como ha jugado un papel importante en la tendencia de la iglesia progresista, también una tendencia de la izquierda que podríamos decir que con intelectuales mestizos. Por ejemplo el Alejandro Moreano” (J.M.C).

Podemos señalar que la relación entre el campo intelectual y el MIE es una relación que se mueve entre la tensión, la apología y la distancia; pero es una relación que permanece y ha generado cosas importante para el fortalecimiento del movimiento; un ejemplo importante de esta relación es la articulación entre CEDIME y la ECUARUNARI a inicios de los 80 para el desarrollo de la educación intercultural bilingüe y los procesos de alfabetización:

“[...] en el CEDIME, se reforzó esto porque fuimos la organización que apoyó la alfabetización bilingüe, comenzamos nosotros, o sea Osvaldo Hurtado decreta la alfabetización bilingüe, ECUARUNARI y nosotros decidimos hacer juntos el programa de educación bilingüe y promovimos eso, y al poco tiempo comenzamos la educación bilingüe propiamente dicho, es decir había la católica que hacia digamos la estatal, nosotros asumimos de modo organizacional...con ECUARUNARI, o sea nosotros éramos el brazo de apoyo de ECUARUNARI, no había otro, no había nadie, los indígenas no estaban de moda, así de simple” (J.L).

Es decir las alianzas que se establecen cobran sentido en la medida que reflejan resultados concretos, donde una determinada parte del campo intelectual que se acerca al MIE se preocupa más por generar propuestas de trabajo concreto, mientras otra parte del mismo se enfoca en la construcción discursiva y la búsqueda de las posibilidades de disputa de la política nacional.

El retorno a la democracia marcaría en 1979 un punto de quiebre en el campo intelectual, pues muchos de sus integrantes pasan a formar parte del Estado, integrándose en algunos casos de manera distinta con las organizaciones, o en otros casos generando rupturas definitivas, “[...] la intelectualidad comienza a sentirse atraída por el Estado democrático

digámoslo así, entonces hay una parte de la intelectualidad que todavía continua vinculada al movimiento popular, hay otra parte de la intelectualidad que se desplaza desde el movimiento popular hacia la vinculación con el Estado” (M.U). Lo que va quedando como resultado de esta relación en términos de devenir histórico entre el campo intelectual y el MIE, son las elaboraciones discursivas.

“Hasta la creación de la CONAIE, incluso hasta el primer levantamiento, y posterior al primer levantamiento hay un discurso que se crea respecto al movimiento indígena, hay un discurso sobre lo indígena, no un discurso de lo indígena, ese discurso es el que ahora leemos, mejor dicho desde que mediados de los 90 para acá, vemos o sea todos los intelectuales nacionales y sobre todo los extranjeros pero no solo intelectuales no indígenas, sino también los intelectuales indígenas, leen al movimiento indígena a partir del discurso que se creó del movimiento indígena en los 90. Entonces me parece que hay una idea que reflexionar en lo que escribieron y lo que hicieron desde un punto de vista histórico-sociológico obviamente de lo indígena del 80 para abajo [...] bueno esa es una discusión larga pero se manejaba, a partir de que los pueblos indígenas no solo están cruzados por una lógica de clase sino de una lógica cultural y que no son digamos ciudadanos sino son pueblos, ese debate se pierde con la lucha agraria” (F.S).

En una lógica de reconstrucción arqueológica sobre esta relación los discursos son vestigios que permanecen, se reproducen y reactualizan ya sea por el campo intelectual, o por los y las integrantes del propio MIE. Como señala Marc Becker hay una relación de apropiación de estos dos actores, el campo intelectual y dirigentes de “la izquierda tratan de apropiarse del MIE y a su vez el MIE se apropia de algunos elementos de la izquierda” (M.B), es decir más allá de las sospechas hay una retroalimentación permanente. En el marco de esta relación cambian también los sistemas de representación pues la misma actividad intelectual de a poco va dejando de ser exclusiva de los blanco mestizos y el MIE configura su propia capa intelectual que va generando sus propios temas, y esto pone sobre las cuerdas la condición intelectual construida de manera tradicional. Hernán Ibarra se pregunta:

“[...] qué está pasando con la misma definición de intelectual ese rato en la sociedad ecuatoriana, o sea digamos por un lado todavía el campo intelectual ecuatoriano no es cierto, blancos, mestizos, que sé yo, y por otro lado tienes la configuración también de una intelectualidad indígena que tiene roles muy diversos no, están ya en todo el sistema de educación bilingüe, están digamos en el aparato de Estado, pero tienen serios problemas en acceder a las instituciones formales como la academia” (H.I).

Es decir la configuración del propio campo intelectual respondía a la evolución histórica del MIE, a la transformación del sistema educativo y a las propias condiciones de la identidad indígena que se modifica a pesar de la exclusión de la que son víctimas, pero también la necesidad de una capa intelectual propia responde a poder generar respuestas y disputas por las representaciones realizadas por el propio MIE y también como una

respuesta a lo que Blanca Chancoso llama como las decepciones permanentes por parte del campo intelectual de izquierda al MIE.

“[...] el indígena se siente frustrado con la gente con la que creímos identificada, con la gente de Izquierda enseguida cambian de ‘camiseta’ después de ganar, la elección que seguimos mirando desde toda la vida a la historia, por eso es que cuando mucho nos atribuyen como ingenuos, como ciegos políticos, yo creo que no le están mirando esta otra etapa. El papel de la Izquierda en sí: qué ha hecho para poder concienciar dentro de ese proceso de lucha por el cambio, qué mismo hizo. Después de esa gran época de oro de la lucha en revolución, por qué se van desgastando y por qué se acaba ahora. ¿Qué pasó? Sería bueno mirar eso [...] Llega la etapa de la izquierda que después de su gran papel que juega en la lucha de clases en realimentar la toma de conciencia, la izquierda cambia por una cuestión de entrar en proceso electoral en una estrategia electoralista que de la estrategia pasa a ser de convencimiento único. En principio yo le miraba como estrategia de coyuntura pero luego ese es el tope y ahí se acabo la izquierda, se ha ido acabando, entonces es fácilmente sus negociaciones con la socialdemocracia, los acomodados en puestos administrativos y se ha acabado, son lecciones que aprendimos, de ahí es que paralelamente a esa etapa los pueblos indígenas abrimos espacios de convergencia de alianzas” (B.Ch).

El señalamiento hacia donde apuntaban el proyecto político aquellos intelectuales que se acercan al MIE, sus fines y sus estrategias son puestas en cuestión, pues al final la sensación que se deja al MIE es el abandono de la lucha sistémica y de construcción de base por la entrada al Estado. Hay que poner atención a este punto pues si vemos las trayectorias individuales de este campo intelectual podremos comprender la posterior crisis del MIE y el hecho de que el cambio de camiseta sea permanente. Ahora nos interesa proponer una clasificación de intelectuales que se acercan al MIE en sus distintas etapas, muchos de los cuales permanecen y otros que han marcado distancia.

3.2.1. Intelectuales con proyecto político propio que buscan direccionar y construir base en el MIE.

Son intelectuales vinculados a organizaciones políticas con capacidad operacional y trabajo de construcción de base en comunidades indígenas, muchos de ellos vinculados a la izquierda en sus distintas vertientes, los grupos que destacan por el establecimiento de una relación política con el movimiento son la Izquierda Cristiana representada en el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores (MRT), Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), Partido Socialista Popular (PSP), Partido Comunista del Ecuador (PCE), Partido Socialista Ecuatoriano (PSE), Frente Amplio de Izquierda (FADI) donde confluyen muchos de estos grupos. Estas organizaciones operan al interior del movimiento mediante la formación de cuadros propios que disputan su dirección, construyen una visión clasista y dejan de lado en muchos casos las particularidades culturales, establecen relación mediante escuelas de formación, su estrategia política es algunos casos en especial del PSP es la guerra popular prolongada (GPP) para lo cual se debe establecer una relación cercana que fundamente una base campesina que pueda servir de escenario a un posible proyecto guerrillero que va del campo a la ciudad, como expresa Napoleón Saltos:

“[...] decíamos que la clase obrera no es el centro sino que vamos a tener que hacer una línea del campo a la ciudad, en media carretera. Había un debate porque la gente de Tronco Común planteaba una línea más pragmática y nosotros decíamos, sin oponernos a eso, que tenía que ser una línea más de masa, más insurreccional, me acuerdo que así se llamaba, más pegada a la realidad [...] donde estábamos nosotros algunas veces nos cruzábamos, algunas veces estaban militantes nuestros y militantes de ellos, porque hay una práctica del chisme en la izquierda terrible, eso es clásico. Lluco era militante nuestro y había sido también de allá, después cuando estuvimos Cabascango también tomó contacto, hacemos la alianza, empezamos las escuelas” (N.S).

Cabe destacar que en el caso de este tipo de intelectuales no sólo asumen un papel de conductores ideológicos sino que también son dirigentes y encargados de estructuras nacionales o locales, están enmarcados en una militancia territorial típica en especial de los años 60 y 70, donde estos intelectuales comparten con las organizaciones, se encargan de escribir documentos y de planificar las movilizaciones, son correas de transmisión ideológica y de proyecto político.

“[...] decidimos que nuestra gente vaya a hacer trabajo en donde teníamos contacto de estos conflictos, con fuerza de trabajo y nos empezamos a encontrar en el campo, en plena acción con esta gente que tenía un trabajo integral. Como teníamos relación y estábamos en búsqueda en realidad de un viraje, empezamos a hablar y terminamos haciendo una reunión clave allá por el 88, debe haber sido por agosto del 88, septiembre del 88 [...] la Alicia (Ibarra) trabajaba más con la CONAIE, yo trabajaba inicialmente más con la FEI porque yo venía del proceso sindical y en ese momento la mayoría de los conflictos estaban vinculados más bien a la FEI, pero mucho menos, con la FENOC” (N.S).

Una de las funciones que cumplen en los espacios locales es la de elaborar documentos, manifiestos proclamas, como el caso de Patricio León quién pasó cerca de 10 años en la provincia de Esmeraldas, él estaba en el “[...] acompañamiento a las demandas concretas, en este caso el Pato tenía su maquinita manual, hacía los oficios, tenía una camionetita y nos íbamos por ahí empujando, por decir que llegábamos y hacíamos las gestiones” (G.G). El trabajo de esta militancia de izquierda se topa en los territorios con otras organizaciones, que en la mayoría de los casos dialogan para delimitar espacios de influencia, pero en otros genera conflictos entre la propia izquierda por la conducción del mismo, pues el trabajo intelectual es de asesoramiento pero también de fortalecimiento de una tendencia política.

“Hasta entonces ahí había unos técnicos, eran técnicos pero también tenían una misión de fortalecer una tendencia política, ellos directamente coordinaban con la izquierda cristiana, otros con el MIR. A mí personalmente me dieron la formación estos compañeros en un proceso inicial, yo tengo una formación más de izquierda, ellos ahora están con el gobierno, por ejemplo el Miguel Carvajal, el Ministro de Agricultura, Javier Ponce” (J.M.C).

La disputa por el MIE la realizan varios sectores y espacios organizativos, cada uno con una vía para la revolución, un planteamiento político diferente así como una práctica de relacionamiento distinta, Edgar Ich señala a las siguientes como las principales tendencias organizativas que disputan el MIE con su respectivo campo intelectual.

“Verás por un lado el movimiento indígena tiene tres soportes teóricos importantes, el uno que venía de la teología de la liberación, tal vez el más fuerte en esos momentos, el otro de la acción de organizaciones marxistas, tenía el MRT, tenía el PCMLE, el MIR, Socialismo Revolucionario, Socialismo Popular o sea tenían varias cosas, y lo tercero que venía un poco a veces más de la línea antropológica no es cierto, este indigenismo. Etnicismo que claro era en gran medida desconocer algo que se mantuvo como desconocimiento de luchas por algún tiempo, que es el hecho de que siendo culturas vivas, son culturas permeables, o sea ahí permea el capitalismo, ahí permea el pensamiento de todo lado, así como ellos han logrado permear en los mestizos” (E.I).

Durante la década de los 80 cambia la relación cuando muchos de estos intelectuales entran a trabajar en ONG'S, y se convierten en agentes de financiamiento y con ello posicionan temas, determinan agendas, cargan con ellos una especie de capital simbólico y material que les permite si no ser determinantes sí disputar el MIE y sobre todo influir en decisiones como la conducción política de Pachacutik y su posterior ruptura, ya que si bien no cuentan con la capacidad de movilización, cuentan con recursos y sobre todo con capital simbólico. Esta capa intelectual que durante los 70 estaría también por una vía GPP deviene en un grupo al cual lo denominaron como los *Hooligans*, conformado por Augusto Barrera, Fernando Buendía, Virgilio Hernández, Coordinadora Nacional Agraria (CNC), el Seguro Social Campesino, es decir estas dos últimas espacios en los cuales habían construido su militancia, como recuerda José María Cabascango:

“Augusto Barrera, Virgilio Hernández, toda esa gente eran los intelectuales de la CONAIE, de PACHAKUTIK, Augusto Barrera trabajó bastante tiempo en la CONAIE, yo recuerdo también que cuando yo estaba de dirigente el mismo Rafael Correa trabajó un tiempo formulando una propuesta económica en la CONAIE, claro no se vinculó directo pero entró en una comisión. Todos los que están en el gobierno han pasado saboreando digamos algo del movimiento indígena, han adquirido experiencia dentro del movimiento indígena, lastimosamente ahora ellos están en contra y tratando de querer debilitar a la organización, a la estructura del movimiento indígena que es nuestra realidad” (J.M.C).

Este grupo y el de la Coordinadora de Movimientos Sociales encabezada por Napoleón Salto⁸ y representantes en especial del sindicalismo petrolero y público, serán quienes marquen presión al MIE sobre temas como la lucha electoral, y el sentido que debía tener el movimiento.

“[...] tanto el grupo del Augusto como la Coordinadora, el Napoleón lo que buscaban era dirigir políticamente el PACHAKUTIK y dirigir políticamente a los indios, y eso funcionó más o menos al principio con la dificultad de que los dos querían lo mismo, y eso implicaba que algún rato empezaron a estorbarse, a pisarse los talones y el grupo del Augusto aprovechó un error coyuntural de alguna gente cercana al Napoleón para lanzarle cuestiones de la expulsión, de la inteligencia y alguna gente más de PACHAKUTIK” (M.U).

Es decir el viejo espacio donde el propio campo intelectual (que hacía trabajo conjunto durante los 70 en las comunidades) establecía alianzas comienza a romperse por intereses particulares, pero sobre todo por la conducción del instrumento político, lo que devino en acusaciones de una lado como del otro de que eran agentes de la policía y de los gobiernos de turno, esto sin tomar en cuenta la opinión o visión del MIE y sus dirigentes, es decir se crea una disputa entre los propios mestizos que se habían acercado al movimiento.

“Más bien son ese grupo: Virgilio, Augusto, Buendía, Collaguazo. Son algunos disidentes del socialismo, el socialismo popular o cómo es que se llama la del Napoleón Saltos, por ejemplo[...] Hay mucha gente también que comienzan a mirar con buenos ojos ese espacio, pero luego yo digo que se debilita porque la muestra es que no estábamos hablando con el mismo lenguaje (B.Ch).

y sobre todo la disputa pasaba por fuera del movimiento, aunque incidía de manera fuerte en su dinámica.

“[...] todo proceso de constitución de un sujeto es enormemente contradictorio, conflictivo, tiene idas y vueltas y no avanza linealmente, y si además es torpedeado por quienes se supone que son sus amigos es mucho más complicado, porque a la larga cuál fue el efecto de la acción de Barrera y otros en el movimiento indígena, terminó siendo fortalecer a aquellas tendencias que ellos decían combatir, porque era evidente, porque el rato en que los indios empiezan a hablar por si mismos viene un mestizo alevoso y le saca la cresta al indio o a la india que habla ¿cuál es el resultado de eso? crea un espíritu de defensa de los demás, obviamente no hay que ser demasiado inteligente para darse cuenta de eso” (M.U).

En ese sentido dentro del MIE se abren discusiones y sobre todo empiezan a posicionarse nuevos dirigentes (intelectuales) provenientes de sus propias filas y que no venían de la tradición organizativa de la izquierda, quienes aprovechan esas disputas para conducir al movimiento, lo que generó reacciones y acusaciones por parte del grupo de Augusto Barrera quien en palabras de Floresmil Simbaña “nunca quiso que el Pachacutik se defina política e ideológicamente” acusando en el transcurso de su separación del MIE de leninistas y etnicistas, “Barrera ha hecho daño al proceso. Nosotros tenemos una formación marxista, Barrera nunca fue marxista, tenía una visión más socialdemócrata, más de ONG, colonialista” (N.S), frente a eso:

“[...] los famosos *Hooligans* armaron la idea de que los indios son leninistas y todas esas babosadas que suelen repetir, que de alguna manera encubre el hecho de que ellos perdieron la economía política allí, fue básicamente el tema central, los indios se emanciparon de esa tutela intermediadora y comenzaron a hablar con su propia voz uno no puede andarles poniendo normas y tareas escolares para que hagan los deberes como uno quiere, es el no comprender que esos sectores se estaban constituyendo como sujetos, que ese es el período difícil que no se ha logrado finalmente consolidar, por ese motivo y por otros” (M.U).

La representación propia desplaza las mediaciones, que al no entender la emergencia del nuevo sujeto indígena, intentan deslegitimarlo; pues no estaban acostumbrados a que este hable con voz propia y tampoco que piense la estrategia política, “el movimiento indígena cada vez con más fuerza se expresaba con voz propia, aunque también con intelectuales que asumían la representación y como te decía antes no solo la representación sino la apropiación del movimiento con otro tipo de intereses también (E.I), la ruptura con ese tipo de intereses fue lo que generó la salida de esos sectores de Pachacutik, lo que refleja que este campo intelectual en disputa por el MIE: a) no alcanza a darse cuenta que el MIE esta formando su propia organización y en donde lo indio es una identidad política; b) piensan que su papel en muchos casos es educar a los indígenas dentro de su línea política; c) prima la visión clasista mientras en el movimiento se esta dando una cohesión desde la identificación étnica/cultural.

3.2.2 Intelectuales que acompañan el proceso sin partido ni estructura política

Estos intelectuales, en un primer momento estuvieron vinculados a los procesos de organización sindical y en muchos casos a la Universidad, con la crisis del sindicalismo, quedan huérfanos y la caída del Muro profundiza su crisis existencial, en ese contexto la emergencia del MIE les posibilita como señala Alejandro Moreano, una especie de salva vidas para continuar la búsqueda de un proceso revolucionario. Ellos no buscan la conducción del MIE (lo que no quiere decir que no tengan intereses en esa relación) se dedican más bien a ser estrategias, ideólogos, asesores una vez concluida la etapa de los *Hooligans* y de la Coordinadora de Movimientos Sociales.

Su cercanía depende mucho de quien este en la conducción del movimiento, pues con ellos se establece una relación política en la década de los 70 y 80 en los paros del movimiento obrero, algunos también aportaron con reflexiones sobre la realidad política de cada coyuntura o participaban de las escuelas de formación del MIE.

“Yo recuerdo que algunos talleres que siempre organizábamos para analizar el tema político, el tema de partidos políticos, todo eso siempre era Jorge León clave digamos en eso, a veces el Alberto Acosta en el tema más económico, pero no solo en lo económico sino también el tema político y todo es no, el Alejandro Moreano siempre estaba en los foros” (J.M.C).

Es decir son intelectuales que fortalecen y tratan de construir junto al MIE alternativas y también discursos políticos, pero sin asumir su representación. Un ejemplo de ello es el papel jugado por Jorge León quien construyó desde el Centro para la Investigación y el

Desarrollo de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME) toda una propuesta educativa, aunque en cierta medida juega un papel de ventrilocuo:

“[...] ser mediador o intermediario entre el mundo indígena y el mundo de afuera, para un juicio, para pedir algo al Ministerio de Educación, para ir a Bienestar Social, para solicitar bueno alguna cosa porque el mundo indígena estaba separado del resto del mundo, bueno entonces ese rol de intermediario[...] Entonces había que pensar programas, maestros, currículums escolares y una concepción de la escuela, empezamos a pensar en algo alternativo y yo mismo escribí un programa de ciencias sociales de primer grado a sexto grado, preparamos los maestros casi recogiendo plata así de entre nosotros, solo tuvimos plata no me acuerdo quién nos apoyó para traerles acá, encerrarles en algún lugar, buscar gente que les de clases de todo porque no había maestros, empezamos a formar maestros con los muchachos que salían de quinto grado[...] Entonces ¿qué alternativa podrías pensar? nosotros hacíamos de tres ejes, uno que era recuperar la cultura o las culturas, recuperar con innovación pero en contexto, dos que debía ser un proceso que afirme al pueblo, que les de fuerza, más capacidad de enfrentar cualquier problema, por ejemplo yo les promovía y llevé un profesor de judo para que los muchachos dejen de ser tímidos como los padres y se afirmen, tomen fuerza, fue un cambio impresionante en esas cosas, y lo otro era que esto debía permitir una base de organización más sólida” (J.L).

Como se puede observar hay una intencionalidad de construir movimiento desde otra perspectiva, sin que esto signifique no influir en términos de formación política o de plantear determinadas posiciones al interior del movimiento mediante gente cercana a este tipo de intelectuales. Estos intelectuales también construyen hipótesis, realizan investigación y análisis de coyuntura en referencia al tema campesino-indígena-, su discurso está vinculado al marxismo, la lingüística y enfoques poscoloniales que ven al indígena como parte de un campo civilizatorio desde la comunidad y su cosmovisión. Estos intelectuales no afirman el patrón democrático sin embargo a pesar de ser marxistas (no en todos los casos) el panorama revolucionario se les nubla y pasan a tendencias más culturalistas. Dichas tendencias en un momento determinado como el caso de Pablo Dávalos terminan dialogando con las alas más étnicas o de derecha del movimiento indígena, pues de cierta forma el horizonte revolucionario se pierde.

3.2.3 Intelectuales religiosos

Este tipo de intelectual es el primero en generar una vinculación directa con el MIE, a partir de la cuestión religiosa, desde los años 60 y en concordancia con los planteamientos de la teología de la liberación y la iglesia de los pobres: Monseñor Leónidas Proaño, el padre Ángel Iglesias, el padre Delfín Tenesaca, el padre Juan Shucta quienes comprendieron que la palabra de Dios debía convertirse en proyecto revolucionario. Estos sacerdotes se vinculan como intelectuales orgánicos dentro del movimiento, pues como se había señalado son partícipes de la fundación en 1972 de la ECUARUNARI⁹. Además si revisamos las resoluciones del primer congreso una de ellas es que cada organización de base debía contar con un capellán de la iglesia.

“[...] la ECUARUNARI nace de una iniciativa de algunos religiosos, curas o monjas digamos que de alguna forma estaban ya practicando el tema de la teología de la liberación, se debatía en ese tiempo muchísimo ese tema, apoyados por eso, por ejemplo en Tungurahua el padre Tamayo creo que juega un papel importantísimo para fortalecer a la ECUARUNARI, la acción de Monseñor Leónidas Proaño fue determinante en el proceso de la consolidación del movimiento indígena ECUARUNARI. Pero al inicio el movimiento indígena ECUARUNARI nace como una visión campesina, sindicalista y de izquierda” (J.M.C).

Para Monseñor Leónidas Proaño, la misión de la iglesia comprendía devolver la dignidad arrebatada al indio, para ello generan procesos de formación, alfabetización, escuelas radiofónicas populares. También son intelectuales que conviven en el día a día de las comunidades que producen textos y que influyen de manera importante en el MIE. El padre Ángel Iglesias era articulista en el periódico *La Chispa* editado durante los años 70 en la provincia de Cañar y donde hace un llamado público a que los sacerdotes “pueden y deben participar” (ECUARUNARI, 2013:122) en las organizaciones que se están gestando.

El discurso de este tipo de intelectuales está articulado por los planteamientos de la teología de la liberación, son educadores y formadores al mismo tiempo. Su influencia empieza a disminuir durante los años 80 por la conformación de la organización nacional y el nacimiento de una capa intelectual (dirigencial) que toma la posta del MIE. Sin embargo el peso de los sacerdotes sigue siendo importante en las comunidades como conductores espirituales, aunque la autonomía organizativa prima sobre una razón religiosa. Es importante señalar que Monseñor Proaño reconoce con humildad que su proceso de aprendizaje se lo debe al pueblo indígena, además de que este tipo de intelectuales apostaron por construir y fortalecer al MIE. Esto no quiere decir que estén exentos de intereses o que no hayan tenido vinculaciones con la izquierda cristiana de manera especial los seculares. Finalmente, hay que señalar a las monjas Lauritas también como agentes importantes en la configuración y acción de todos estos espacios.

3.2.4 Investigadores

Son intelectuales nacionales y extranjeros que producen investigaciones, documentos, ensayos, elaboran tesis referidas al MIE, hay muchos de ellos que se vinculan desde los años 60 realizando estudios sobre la reforma agraria o la concentración de la propiedad de la tierra de manera especial sociólogos o estudiantes de sociología; otros en especial los antropólogos se vinculan a la Amazonía incluso Claudio Severi, discípulo de Levy Strauss llega estos territorios. Hay que señalar que la antropología ha tenido mucha importancia en la formación discursiva sobre los indígenas desde distintos enfoques.

Para Marc Becker investigador norteamericano, la investigación viene por un interés académico, “la tesis de Mercedes Prieto despertó mi interés por el MIE” (M.B) luego de ello este investigador generó todo un archivo sobre los documentos históricos del MIE, y es invitado por parte de la dirigencia a dar charlas sobre temas relacionados con la

historia del MIE. Hernán Ibarra es otro de los intelectuales que ha asumido una relación con el movimiento desde el hecho investigativo.

“[...] tuve una vinculación al sindicalismo urbano y rural en la década del 70 hasta mediados de la década del 80 más o menos, y de ahí me alejé de esa vinculación, entonces en ese momento no estaba planteado como movimiento indígena sino más bien como lo que estoy diciendo, como sindicalismo urbano y rural [...] desde mediados del 80 hacia adelante, entonces yo más bien lo que procuré en algún momento es conectar esos intereses como investigador a temas de los cambios históricos en el mundo rural, entonces traté de hacer historia social del tema rural, o ahí podíamos llamarle historia agraria más ampliamente. Entonces en ese terreno yo trataba de tender las dimensiones de las movilizaciones indígenas o campesinas en diversos momentos históricos, trabajé digamos, básicamente en eso, entre fines de los años 80 y luego comienzos del 90” (H.I).

El mismo Ibarra señala que fueron Jorge León y Andrés Guerrero en darse cuenta que el MIE abría un nuevo campo de investigación e indagación en las ciencias sociales:

“Jorge León y Andrés Guerrero me parece se dieron cuenta muy tempranamente de que con el levantamiento de junio del 90, se abría un momento muy novedoso en la acción social y colectiva. Su relación con el movimiento indígena estuvo planteada más bien como una relación de intérpretes de ese cambio que estaba ocurriendo con las consecuencias del movimiento indígena digamos en términos generales, y creo que lo que ellos estaban haciendo es producir una nueva interpretación que trataba de entender la necesidad de ese momento, pienso que más bien estaban dirigidos a transformar la percepción que tenía las ciencias sociales sobre el mundo indígena, y me parece que es ese el papel que cumplen ellos” (H.I).

Es decir el campo de la investigación, al estar ligado a intereses distintos al de aquellos que buscan la conducción política permite formular nuevas formas de entender al indio en nuevas dimensiones, como la comprensión de su dinámica cultural o los mecanismos cotidianos de su opresión como lo hace Andrés Guerrero en *La semántica de la dominación* (2010) o a través de la categoría de la ventriloquia y la frontera étnica. Así como Jorge León que a pesar de tener una relación cercana al MIE no termina jugando un papel de conductor del mismo, al respecto Ibarra señala:

“Jorge León de todas maneras mantuvo una relación más directa con ciertos dirigentes, organizaciones, participaba en eventos, estaba siempre muy cerca de lo que estaba ocurriendo, por una serie de actividades que realizaba a través del CEDIME. Entonces creo que ese es el caso de dos personas que hacen interpretaciones, que se agarran de la realidad y que tratan de captar ese momento que debe ser interpretado bajo otras pautas, Jorge León bajo la influencia toureniana y Andrés Guerrero bajo una perspectiva más amplia de las transformaciones entre Estado y los indígenas” (H.I).

En este caso la relación establecida por Jorge León da cuenta de la diferencia entre quien busca capitalizar un proceso de movilización y quien más bien aporta elementos para la reflexión y el debate. La falta de recursos hace que este campo de investigadores no pueda continuar con una reflexión permanente pues los fondos para investigación en este país y en especial para las ciencias sociales sean pocos, y en los últimos años se ha instalado más bien una lógica de consultoría sobre temas diversos y entre ellos lo indígena. Este campo se ha reducido debido a que de cierta forma el MIE durante los últimos años ha perdido protagonismo en la vida nacional al igual que los temas relacionados con su constitución.

3.2.5. Pensar con cabeza propia: los intelectuales indígenas

Los intelectuales indígenas se forman en diversas etapas y no necesariamente vinculados a la escuela o instituciones formales, Luis Macas recalca que es la práctica en la comunidad donde se aprende de manera cotidiana y va cimentando las primeras ideas sobre el mundo. Sin embargo hay que señalar que en términos formales la intelectualidad indígena se forma en su paso por las aulas escolares proceso tardío en el caso ecuatoriano pues recién desde los 80, el proceso de educación se hace accesible para la población indígena.

“Yo aprendí por ejemplo de mi padre, aprendí de mis abuelos, aprendí de la comunidad, yo creo que el sistema comunitario que siempre estamos diciendo no es solamente un planteamiento filosófico de los pueblos indígenas, yo creo que es un hecho real, se aprende en la comunidad, se aprende en la práctica [...] En esas épocas se estaba dando una relación muy amplia, muy importante de los distintos pueblos en nuestro país, entonces eso es lo que más tiempo nos tomaba que estudiar, yo creo que dejé de estudiar un año estando en el tercer año de derecho, después otra vez creo que por quinto año tuve que dejar otra vez y reingresé nuevamente, de tal manera de que así hemos logrado hacer nuestra cotidianidad, o digo más dedicado a la parte organizativa que a la misma actividad académica” (L.M).

En este sentido la intelectualidad indígena no es sólo la que elabora una serie de formulaciones o estrategias políticas sobre el mundo o sobre como proceder, sino más bien es el conjunto de indígenas que aprende de manera cotidiana y asume la dirección de sus organizaciones (diremos que este sería un intelectual+dirigente tradicional). Las condiciones con los años cambiarán y posterior al levantamiento comienza un boom de intelectuales indígenas, como señala Jorge León “los intelectuales indígenas son tales después de la fase heroica”¹⁰ (J.L), es decir después de la fase de la lucha por la tierra, de la clandestinidad, de las persecuciones, ya cuando la lucha del MIE se normaliza y juega dentro de la dinámica del Estado. Para Floremilo Simbaña:

“Nina Pacari y Lucho Macas son excepcionales porque son ya intelectuales con título universitario, en cambio hay los intelectuales tipo Blanca Chancoso que tiene sólo secundaria, pero son intelectuales porque son los que han conducido al movimiento indígena. El mismo José María Cabascango quien cursó únicamente

la primaria, pero que su formación ha sido más social que institucional, pero es formación al fin y al cabo” (F.S).

Ellos serían los intelectuales que se forman dentro de la práctica, y aquellos que logran tener posibilidades dentro de la universidad, pero como dice Simbaña son conductores, ideólogos y dirigentes. “[...] nosotros no hemos tenido digamos una escuela formal de formación política en absoluto, más bien ha sido esta militancia, la militancia permanente, las responsabilidades que nos han dado digamos la organizaciones” (L.M), esto coincide con lo señalado por Gonzalo Guzmán dirigente campesino de la Costa quien plantea que sólo la necesidad de responder a los problema de la organización llevaba a la formación, y este proceso para muchos empezó de la mano de gente vinculada al movimiento obrero,

“se fueron capacitando ya en el arsenal de la organización y nosotros siempre teníamos que reunirnos, teníamos que leer mucho y bueno estar claros con los objetivos políticos, para qué nos organizamos, es una lucha reivindicativa, es una lucha clasista y si es clasista tenemos nosotros que ver nuestros aliados, no solamente a nivel indígena y campesino sino también como tener cierta alianza con los trabajadores de la Sierra, participamos mucho en las reuniones del FUT” (G.G).

En la declaración de este dirigente la necesidad de la formación pasa por el fortalecimiento de la capacidad de conducción, pues hay la necesidad de entender la problemáticas para diseñar las estrategias políticas, y tener claro el panorama político de alianzas. Este sería el proceso de formación de la intelectualidad tradicional y venida del proceso de la lucha por la tierra. Sin embargo hay una generación posterior a la *fase heroica* que se forma ya en las universidades y se especializa en diversos campos de conocimiento:

“[...] en los años 90 hay una irrupción masiva de intelectuales, profesionales en la ola de abogados, profesores secundarios, y pedagogos, hay cualquier cantidad de pedagogos cualquier cantidad de abogados y antropólogos, que abordan ya no solamente el campo de la ideología, del espacio de la ideología política sino ya abordan el campo de la técnica profesional, son dos espacios distintos pero que al fin y al cabo dan conducción al movimiento indígena” (F.S).

En este caso hay una expansión del campo intelectual indígena que permite comprender los efectos de las protestas realizadas desde los años 70 en términos educativos, estos sin embargo no asumen la función pública de intelectuales, sino que mucho de ellos prefieren tener perfiles bajos en ONS'S o en la administración del Estado. Sin embargo esto no impide la conformación de una intelectualidad orgánica que se asume como parte integrante del MIE o de la comunidad. Al respecto Pablo Ospina dice:

“[...] son indígenas y eso permite establecer vínculos muy fuertes que además están bien codificados y bien estudiados, vínculos entre esos intelectuales que no pueden desprenderse de las comunidades de origen porque tienen miles de

mecanismos por los cuales los atan, entonces el surgimiento de los intelectuales es consustancial al fin de la ventriloquía y a la construcción de un movimiento autónomo” (P. O).

Esto rompe con la visión general que el campo intelectual mestizo había construido sobre el indios, pero además dispara una serie de prejuicios contra el movimiento y de acusaciones que en el fondo reflejaban la incapacidad de cierta izquierda para asumir que el MIE podía construir discurso y hablar por sí mismos; “[...] cuando aparecen aquellos que ya hablan con su propia voz los ventrílocuos se sienten un poco en el aire, aquellos por los que quiero hablar empiezan a hablar por sí mismos, me están dejando sin su voz” (M.U).

Para Mario Unda

“hay una cantidad de dirigentes y ex dirigentes indígenas que cumplen un papel de intelectuales orgánicos, para citar brevemente, Nina Pacari, Lucho Macas o entre los más jóvenes César Pilataxi, hay toda una tendencia de constitución de una intelectualidad orgánica indígena, esto va a traer consigo también un efecto de que los indígenas comienzan a auto-representarse de manera mucho más nítida que lo hicieron los movimientos populares antes y esto a su vez va a volver a traer tensiones entre el movimiento indígena y los amigos del movimiento indígena, o agentes cercanos al movimiento indígena”¹¹ (M.U).

Si bien el campo intelectual indígena asume una postura de autonomía, dentro de él se generan nuevas disputas, pues la intelectualidad que es parte de ella asume distintas posiciones de clase, “[...] la Nina siempre tuvo una visión más elitista, Lucho Macas y Cabascango siempre pensaron desde lo indígena la unidad popular, en cambio la Nina era más elitista, ella tuvo una corriente desde el Luis Maldonado, Lourdes Tibán, que tenían buenas relaciones pero una visión más indigenista” (N.S) y es esta corriente la que toma la posta a la línea histórica del MIE, pues como señala Simbaña: “[...] mucha gente de izquierda queda sin discurso o su discurso es superado por este, por la potencialidad del discurso étnico desarrollista. Entonces muchos asumen ese discurso, le hacen crítica al desarrollismo pero asumen ” (F.S).

Es decir, que dentro del MIE conviven diferentes orientaciones intelectuales, así como las que prefieren no figurar públicamente o no se asumen como intelectuales. Sin embargo la importancia de esta capa intelectual radica en la función de significación del mundo que realiza, en los nuevos espacios que construye, y en los debates que deja abiertos para las ciencias sociales.

4. Repensar las ciencias sociales: debates, categorías y nuevos objetos de estudio en el análisis del movimiento indígena ecuatoriano.

En esta última parte, el documento se concentra en mostrar analíticamente cuatro debates en el campo, fundamentalmente, de la sociología: Reforma agraria, identidad campesina y surgimiento de organizaciones indígenas; plurinacionalidad; identidad, estrategia y

acción colectiva; y crisis del movimiento indígena ecuatoriano. Los cuatro debates definidos recogen la literatura sobre el movimiento desde los años 80 concentrándose en lo generado en los años 90 y la primera década de los 2000; si bien el énfasis es en el área de la sociología, hay debates que fueron complementados e inclusive generados en el campo de la antropología.

Un segundo elemento es que los cuatro debates fueron establecidos metodológicamente para encontrar precisiones y mostrar la riqueza de las discusiones, pero no están estrictamente separados entre sí y existen de hecho vínculos, áreas compartidas y diálogos tanto entre los investigadores que elaboran estos planteamientos como en los campos propiamente de reflexión. Esta cuarta parte se organiza en función de comprender el desenvolvimiento político del movimiento indígena y sus particularidades y continuidades; partimos del principio de que el movimiento es un sujeto histórico no monolítico cuya composición interna configura tendencias políticas en disputa permanente.

Y finalmente, un tercer elemento es la existencia de formatos distintos donde estos debates se desarrollan: libros y artículos en libros, revistas online, artículos de opinión pública en periódicos; análisis de coyuntura que circulan en revistas especializadas o en revistas online de debate político; documentos propios de las organizaciones indígenas (Ecuarunari y CONAIE) para congresos internos y como parte de la memoria política de sus organizaciones; dossiers específicos sobre movimiento indígena ecuatoriano.

Uno de los propósitos fundamentales de esta investigación es elaborar una cronología en las narrativas que van interpretando al movimiento indígena y sitúan su construcción y desenvolvimiento, así como el tipo de demandas y de análisis en torno a tendencias del pensamiento. Esta interpretación que realizo se basa no sólo en lo que autores y documentos han señalado si no también en aquello que los entrevistados han planteado y que combinan una mirada sobre la producción en las ciencias sociales con su propia memoria en la militancia y la configuración de la izquierda desde los años 70.

Una línea de análisis corresponde a la relación entre marxismo y nacionalidad. Que para el caso ecuatoriano no se configura como una tendencia o corriente en las ciencias sociales, pero que aparece por momentos en el debate de la izquierda marxista leninista en el país y que luego es retomado por la antropología. Este debate lo veremos más detenidamente cuando se aborde la plurinacionalidad. El trabajo prolífico del norteamericano Marc Becker reconstruye la historia de la Federación Ecuatoriana de Indios trabajada en el acápite 2.3 Socialistas, comunistas y la cuestión de 'los indios' y que dialoga con los estudios de Ileana Almeida, el cual abordaremos con detenimiento en el debate sobre plurinacionalidad.

Una segunda línea de análisis es la que se establece a partir de los años 90 y que recoge debates de posturas decoloniales fundamentalmente de la academia norteamericana y su representación en la esfera ecuatoriana. Formulaciones de Anibal Quijano, Santiago Castro Gómez, Katherine Walsh y lo producido en el doctorado de Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar, son articuladas y contextualizadas e inclusive

politizadas en el movimiento. Hernán Ibarra nos dice en relación a los boletines que saca periódicamente el Instituto Científico de Culturas Indígenas:

“[...] una revisión de ese boletín podría darnos algunos elementos de cómo, por ejemplo, han sido muy sensibles a todo el enfoque post colonial y decolonial, veo que ese enfoque ha ido ganando presencia entre ciertos intérpretes del movimiento indígena, es una manera de situar el apareamiento de un pensamiento más ligado directamente al movimiento indígena, como contraste ante interpretaciones que han venido de las ciencias sociales”. (H.I)

Otro espacio vital para comprender el desarrollo de los debates en las ciencias sociales de cara al movimiento es el Centro Andino de Acción Popular (CAAP):

“[...] el CAAP en la década del 80 hacía mucha investigación de temas agrarios y dio un cierto apoyo a la investigación de tipo histórico...el CAAP estaba interesado en esa época en consolidar un conocimiento de las transformaciones que estaban ocurriendo en el mundo campesino e indígena, entonces trataba de ligar sus intervenciones en proyectos de desarrollo con investigación, era como un concepto de investigación-acción. En la década del 90, el CAAP diversifica sus intereses como institución que seguía haciendo intervenciones de desarrollo pro que en la investigación pone su mirada hacia los procesos económicos; estuvo mucho tiempo involucrado en la discusión de la deuda externa, que era un tema de intervención pública, en sacar una serie de publicaciones, debates sobre el problema de la deuda” (H.I).

Un tercer enfoque fue el de la teoría de los movimientos sociales y la acción colectiva, que recoge a Thompson y usa a Touraine y Melucci fundamentalmente, y de esta manera se cambia la “apreciación histórica de los actores populares” (H.I). A este enfoque corresponden trabajos de Jorge León en los años 80. Sin embargo, es recién a finales de los 90 que esta entrada teórica se arraiga en gran parte de la producción sociológica del país y presenta una complicada relación entre sociología e historia:

“[...] empieza anunciando un fuerte giro hacia la búsqueda de marcos teóricos, de referencias teóricas, pero haciendo tabla rasa de la búsqueda de antecedentes históricos o lazos históricos con el pasado, a parte de Marc Becker, que se dedicó a estudiar la historia de la Federación Ecuatoriana de Indios casi no hubo trabajo, no se le dio importancia a la dimensión histórica” (H.I).

En efecto, más allá de los trabajos de Becker, no hay un esfuerzo riguroso y sistemático de reconstruir la historia de las organizaciones, pero el investigador norteamericano no lo hace desde la teoría de los movimientos sociales si no desde el marxismo como pudimos ver en el primer bloque de análisis. Lo que se encuentra en términos de reconstrucción histórica no es tanto la historia de las organizaciones como objeto de estudio, si no las organizaciones de cara a demandas y acción colectiva. Este es un importante ámbito de investigación. Estudios como los de Guerreo y Ospina apuntan a comprender la magnitud del movimiento indígena y específicamente de la CONAIE a partir del levantamiento de

mayo y junio de 1990. Realizan una cronología de las demandas y de la composición de las fuerzas que confluyen y explican el levantamiento a la par que definen el carácter de la estrategia del movimiento.

A este grupo de trabajos se suma también el de Augusto Barrera, quien elabora desde la teoría de los movimientos sociales (Touraine y Melucci) una hipótesis que explica la emergencia del movimiento indígena a partir del levantamiento del 90. El objetivo principal de Barrera es mirar el surgimiento del movimiento indígena ecuatoriano como actor político y como consecuencia de la crisis política de los años 90. La crisis se convierte en una “oportunidad” para que el movimiento sea la voz más importante en el contexto de movilizaciones antineoliberales de los años 90. El marco teórico usado es la teoría de los movimientos sociales: conceptualización de la acción colectiva, repertorio de acciones, estructura de movilización y de oportunidades.

Haciendo referencia a Melucci, Barrera narra:

“este trabajo asume que el aprovechamiento de las oportunidades y la creación de otras, y más allá del despliegue de enmarcado ideológico, existe la capacidad de un actor para percibir, evaluar y determinar las posibilidades y límites de su ambiente. Esto supone la comprensión del movimiento social como sujeto. La noción que se propone aquí no recae en la idea de un sujeto universal a priori, portador de un programa histórico y de una identidad ontogénica. Tampoco de una línea de evolución de lo social a lo político (tal como se aborda en las versiones del movimiento popular). Más bien se entiende como un proceso morfogénico en el que deben reconocerse un modo particular de construcción de la expresión social; una relativa autonomía y exterioridad que permite desplegar acciones contenciosas contra lo que percibe como dominación” (Barrera, 2004:57).

Asume el reconocimiento de una dinámica interna compleja, contradictoria de un movimiento social. Implica adaptación y resistencia. Es en el proceso de autoconstitución en donde adquiere relevancia la acción comunicativa (Habermas). La cara visible de una organización es la acción contenciosa, la formación, la difusión de discursos y la constitución de formas de autorepresentación (Barrera, 2004:58).

Una primera constatación es que el contexto de debate de los años 90s que permanece en algunos casos hasta entrados los años 2000, imprime al análisis sobre el movimiento un carácter particular: la teoría de movimientos sociales y nuevos movimientos sociales. En una lectura sobre las entradas marxistas, Barrera considera que la relación estructura-actor propone al sujeto como una función de la estructura (2004: 54-55). También se distancia de propuestas que definen al sujeto como unidad aislada. Su opción es el sujeto con agencia propia y como parte de un contexto relacional.

La segunda entrada es la noción de “crisis política” en donde el autor opta por el trabajo de Offe. La crisis es entendida como una ruptura en el consenso procedimental (Barrera, 2004:63). El movimiento indígena surge en el contexto de la crisis política por la que

atravesaba el país en los años 90. Se presenta entonces como una estructura de oportunidades en donde la población deja de creer que las instituciones existentes sean las necesarias (Barrera, 2004:65).

A este giro en las ciencias sociales hay que agregar que en el neoliberalismo se produce una baja presupuestaria generalizada destinada a la investigación y hay un cambio en la forma laboral en que esta se produce: “se desestructuró el CONUEP, dejó de dar fondos de investigación y eso paralizó a la investigación en las universidades, las agencias de financiamiento externa prácticamente dejaron de financiar la investigación a comienzos del 90, entonces se instaló solo un trabajo ocasional de hacer una cosa u otra” (H.I).

Entre los entrevistados podemos encontrar también una percepción sobre aquello que se instaura en los 80 y se vuelve una dinámica dentro de las ciencias sociales, y que bajo esta interpretación ha obstaculizado el desarrollo de la investigación en el país. Ese bloqueo ocurre porque se produce como “contrapartida el discurso político sobre la realidad” (H.I) y cómo esto termina reemplazando a la investigación. El resultado es para algunos investigadores, que hay muchos temas, áreas y entradas que no se han explorado en el Ecuador. Esta vertiente del discurso político va generando desde los 90 artículos políticos que interpretan al movimiento indígena pero sin un trabajo de campo o una estructuración metodológica que recoja las disputas y condiciones materiales del movimiento y la población indígena. Los artículos de Alejandro Moreano por ejemplo van creando imágenes muy poderosas del movimiento pero desde su interpretación política (H.I).

En definitiva, los años 90 presentan un contexto distinto a las décadas anteriores. Por un lado, la crisis del movimiento sindical, sumada a la crisis de la izquierda en general por la caída del Muro de Berlín y la puesta en duda del socialismo, la utopía y el sujeto revolucionario conjugaban en la academia y la producción intelectual con un abandono del marxismo. A estos se suma el surgimiento del movimiento indígena y el predominio de la teoría de movimientos sociales como enfoque teórico metodológico para analizar esta nueva década. Finalmente, se produce una transformación también en los espacios de investigación, con la arremetida neoliberal que afectó a las universidades y les redujo el presupuesto para investigación. Fueron las ONGs quienes asumieron el financiamiento de la investigación. Se expresa un enorme interés por financiar investigaciones que aborden al movimiento indígena: “lo mejor si querías hacer investigación era decir que era para el movimiento indígena y te entregaban la plata en la mano, para cualquier proyecto” (E.I).

Si bien esto implicó una reducción en la producción de líneas investigativas, al mismo tiempo daba cuenta de que con la crisis del socialismo y el neoliberalismo en todos los países del continente, Ecuador mostraba que a pesar de ese contexto había un sujeto que “te abría la utopía de cambio, te abría la presencia de un movimiento social organizado en lucha” (E.I). Sin embargo, la entrada para abordar al movimiento indígena no fue mayoritariamente ni sistemáticamente marxista, proliferaron visiones sobre múltiples sujetos, teoría de los movimientos sociales y acción colectiva, y nuevos movimientos sociales en donde se reforzaron enfoques etnicistas que ubicaban al movimiento por fuera del debate de las clases sociales y la desigualdad estructural, y que luego abrieron paso a

miradas más claramente posmodernas en donde se rechazaba la teoría marxista, la economía política y el papel de la historiografía para comprender al movimiento indígena.

4.1 Reforma agraria, identidad campesina y surgimiento de organizaciones indígenas

A lo largo de toda la historia del Ecuador la resistencia y participación de los pueblos indígenas y campesinos ha sido central en la democratización del país; para esta investigación iniciaremos con las luchas campesinas y los procesos de reforma agraria de 1964 y 1972 que rompieron con las relaciones de dominación de la hacienda. Este primer hito nos arroja argumentos para entender cómo se configura la legitimidad del movimiento para ampliar su base social. Así mismo, nos muestran el carácter político del movimiento y nos explican las apuestas programáticas y de alianzas, las gruesas redes tejidas en la estructura organizativa y su funcionamiento.

Como sostienen las investigaciones sobre la reforma agraria en el país (Chiriboga, 1988; Martínez, 2006; Herrera, 2008), ésta fue producto de la acción de las organizaciones campesinas y sectores de izquierda en los años 60 y 70, pero fue resuelta desde el Estado sin la participación plena de las organizaciones y los sectores campesinos directamente involucrados. La reforma agraria es derrotada en su objetivo aparentemente central de distribución de la tierra, pero tiene éxito en el objetivo de las élites serranas de disolver los movimientos agraristas. Como consecuencia se produce una derrota de las organizaciones campesinas agraristas que converge con el conjunto de demandas de las comunidades campesinas e indígenas en torno al ejercicio de relaciones de colonialidad; que como demandas y correlato político estaban ausentes de estas organizaciones (Simbaña, 2012). Es entonces que se da paso al surgimiento de organizaciones que constituyen el pilar de lo que a partir de los años 80 conoceremos como CONAIE. En efecto las reformas agrarias de 1964 y 1972 rompieron con las relaciones de dominación de la hacienda (Santillana y Herrera, 2008), pero la persistencia de las relaciones coloniales en la vida cotidiana de las comunidades, en su relación con las autoridades formales y los poderes locales no se resolvieron con los dos procesos de Reforma Agraria: “La ampliación de la acción estatal hacia el sector rural propició, efectivamente la desprivatización de los conflictos agrarios atrapados hasta entonces en los confines del poder hacendatario y estimuló el incremento de la espiral organizativa del mundo indígena” (Ramírez, 2009: 67).

Si bien la apuesta de las organizaciones campesinas y los sectores de izquierda marxistas radicales era avanzar en la resolución de la lucha de clases con la reforma agraria, al ser este proceso ejecutado desde arriba, las organizaciones exclusivamente campesinas encuentran en la entrega de tierras un límite en su discurso y entran en un proceso de desgaste, que acaba debilitando a la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, vinculada con el Partido Comunista, y genera una división de la FENOC (actual FENOCIN) vinculada al Partido Socialista y en sectores que confluyen en la creación de la ECUARUNARI (F.S; L.A). La ECUARUNARI y la FENOC habían conformado el Frente de lucha campesina por la Reforma Agraria cuyo objetivo era consolidar el proceso de unidad interno de indígenas, estudiantes, campesinos y obreros; este frente sin embargo se disuelve finalizando los años 70, pero constituiría parte de la memoria del

movimiento en la idea de crear una organización y por lo tanto una estructura que unifique a indígenas y campesinos.

Al interior de la FEI, organización fundamentalmente de reivindicación sindicalista, de los trabajadores de las haciendas y agrarios, se producía ya un debate sobre la identidad que no es recogida por el Partido Comunista (B.Ch; C.P; F.S), tampoco este debate sobre la identidad indígena es central en la acción concreta de la FENOC que durante los años 60 y 70 se encarga de enfrentar los conflictos cotidianos sobre tierras. De la Reforma Agraria como objetivo estratégico las organizaciones campesinistas pasan al cumplimiento de ciertas leyes y artículos de la Reforma Agraria. Es aquí donde el Estado entra a cerrar los conflictos reales sobre los cuales el movimiento indígena y campesino de esta década se asienta, y con esto le quita a la FENOC la esfera de disputa y por lo tanto la referencialidad política de sus bases, que rompen con la FENOC.

La expresión social de este rompimiento en el movimiento campesino, sumada a la urgencia del debate sobre la identidad y la problemática colonial deviene en política con la conformación de la ECUARUNARI. Como recuerda Cesar Pilataxi:

“[...] la ECUARUNARI empieza a surgir en Cangagua y el conflicto que genera la organización primero antes que la tierra, es el conflicto de las comunidades contra la chichería, porque la chichería era una expresión de opresión terrible. ¿Cuál era el conflicto? El conflicto es que hay una iglesia en el Mercado Central, en la cabecera parroquial hay los comercios, las chicherías y solo hay una misa, entonces todas las comunidades tiene que bajar a la misa al centro y ahí las chicherías y los mercados dominados por no indígenas les obligan a vender, a que consuman chicha y les obligan a comprar cosas” (C.P).

El conflicto cultural colonial pasa a primer plano, entonces la visión discursiva de la ECUARUNARI tiene más vigencia que la sostenida por la FENOC. Posteriormente veremos cómo en los años 90, al no ser resuelto el problema de la tenencia y la propiedad de la tierra, sino únicamente “cerrada” por parte del Estado, la disputa por la tierra surge en primer plano y vuelve a articular la acción del movimiento indígena. A mediados de los años 70, ésta avanza con la estrategia de la educación y formación política en articulación con las acciones de la izquierda y sectores progresistas de la posteriormente conformada Iglesia de los Pobres.

En los años 80, el movimiento que tenía la iniciativa en la acción y el discurso político, y quien posicionaba la demanda públicamente reconocida, era el movimiento sindical. La Central de Trabajadores del Ecuador, CTE, y la CEDOC, disputaron durante gran parte de la década la representación del conjunto de organizaciones barriales, feministas, campesinas y populares. Sin embargo, gana la presidencia el Partido Social Cristiano y se produce un triunfo ideológico de la derecha sobre el movimiento sindical y los partidos Socialista y Comunista, que implicó el control de ésta sobre el Estado y la organización de la sociedad, y que sumados a la crisis de la izquierda, la hace retroceder políticamente (Ayala Mora 1994: 61). Como hemos ya señalado a finales de los 80, la izquierda

tradicional atraviesa por una fuerte crisis no solo ideológica, causada por la caída del Muro de Berlín y la arremetida neoliberal, sino estratégica, sus propuestas no logran romper con el carácter gremialista, reivindicativo y sindical. A esto se suma que la represión en el gobierno de León Febres Cordero, dificultó a la izquierda la construcción de una dinámica organizativa. Pero también es un momento en donde las organizaciones tradicionales de izquierda y los sindicatos atraviesan por rupturas, procesos de descomposición y corrupción, pérdida de legitimidad en la esfera pública y erradas estrategias políticas. Como sostiene Hernán Ibarra: “el sindicalismo no pudo hacer un giro organizativo ni generacional durante largos años, entonces se va quedando incluso cada vez con menos miembros” (HI).

Sin embargo, este proceso no operaba de la misma manera para otras organizaciones. A partir de los años 80, la ECUARUNARI logra el derecho al voto de los analfabetos, que dada la histórica desigualdad social constituía un sector fundamentalmente indígena. Permite de esta manera construir un referente en la profundización de la democracia; pero además en articulación con la corriente de teología y pedagogía de la liberación que en esos años se levanta en el continente latinoamericano, aborda la educación como una demanda central del movimiento. Las dos corrientes que confluyen en la constitución de lo que en los años 90 es el movimiento indígena son, a) la nueva izquierda articulada mayoritariamente a través de la teología de la liberación y la figura de Monseñor Leonidas Proaño que planteaba el debate de lo popular, lo comunitario y la humildad y dignidad de los empobrecidos como condición del sujeto de cambio, la liberación a través de la educación y la práctica ética como constitutiva de una vida cotidiana y germen de la acción revolucionaria¹²; y b) la corriente marxista cuyo debate central fue la lucha de clases, el anti imperialismo, el sujeto revolucionario y el partido como estructura para llevar adelante el proceso de transformación y movilización (Guerrero, 1996; Ibarra, 1999; Cueva). En el año 81, la FENOC, FEI y ECUARUNARI convocan a la marcha denominada “Mártires de Aztra” para la salida del Instituto Lingüístico de Verano con el objetivo de “luchar contra el imperialismo y el colonialismo” (B.Ch), a esta marcha asisten diez mil indígenas y campesinos fundamentalmente de la Sierra y Amazonía del Ecuador.

La década de los 80, es también la década en donde los partidos de izquierda y centro incluyen en sus listas a indígenas como candidatos. Pero como bien sostiene una dirigente indígena: “[...] para los obreros y sindicatos el indígena era el compañero de lucha, pero nunca le vieron como el compañero que puede estar solo, con vocería colectiva desde su comunidad u organización, era como que no estaban muy convencidos de que el indígena, el campesino pudiera, entonces había que ‘ayudarlo’” (B.Ch). Se mantiene aún una mediación mestiza no sólo en el campo político si no en la conformación de un discurso sobre el sujeto, su identidad y su capacidad de acción política.

Como sostiene Hernán Ibarra las décadas del 70 y 80 quienes trabajaban temas agrarios y étnicos en ese momento no conocían, citaban o cuestionaban los aportes de lo que fue la tradición indigenista ecuatoriana, por ejemplo Pío Jaramillo Alvarado. La generación que surge en estas décadas “mira hacia atrás simplemente a los objetos que se ven más cercanos” (H.I.). Para este caso específico lo que veían los investigadores agraristas era la

“reforma agraria, dejando de lado la construcción de las interpretaciones del mundo indígena” (Ibíd.).

A finales de los 80, se produce un nuevo intento desde la nueva izquierda revolucionaria cristiana, los jóvenes, las mujeres, Alfaro Vive Carajo y la izquierda tradicional sindical marxista, para articularse; pero se ven derrotados con el rompimiento de los sindicatos, y por lo tanto con la vocería y débil representación en el campo político popular.

En un momento donde ya se habían configurado las organizaciones indígenas autónomas, que confluyen en la CONAIE, queda claro que la conformación de la estructura organizativa del movimiento es un proceso que reúne a varias perspectivas ideológicas; por un lado, a las organizaciones de la Sierra que estaban vinculadas a la iglesia católica y a la izquierda marxista (comunista, socialista, maoísta); por el otro, a las organizaciones amazónicas, en especial la Federación Shuar¹³ que plantea la discusión y construcción de un Estado Plurinacional y la defensa de los territorios; y, finalmente, las corrientes de pensamiento indigenista de la sierra norte, en especial Cayambe y Otavalo una zona de importantes capas de comerciantes y artesanos (Maldonado, 2008: s/p). Lo fundamental para el propósito de nuestra investigación es dejar sentado que ya en la década de los 80 hay varias organizaciones indígenas de carácter regional y local que confluirán en los años 90 en la CONAIE; es decir que el movimiento indígena condensa una “estructura descentralizada” compuesta por una multiplicidad de organizaciones de base comunal, articuladas por organizaciones de segundo grado y tercer grado¹⁴.

Es ahí cuando a inicios de los años 90, este conjunto de vínculos y demandas sobre la identidad y la colonialidad y el racismo en la vida cotidiana, el territorio, la profundización de la democracia y la conformación de la democracia como régimen social, sumados a la necesidad de una vocería propia sin intermediarios ya sea de la izquierda tradicional, la izquierda mestiza o la social democracia, confluyen en el primer levantamiento de la población indígena desde el regreso a la democracia en 1979. Este primer levantamiento indígena nacional tiene como eje el reconocimiento de los diversos pueblos y nacionalidades como sujetos sociales y políticos y la entrega de tierras en el Oriente ecuatoriano. Al año siguiente, se produce una movilización de los pueblos amazónicos por el reconocimiento de sus territorios ancestrales, que muestra el debate interno del movimiento donde se articula territorio, nacionalidad y reconocimiento en su existencia como sujetos sociales. En el 92, se da la movilización por el reconocimiento de 500 años de resistencia indígena, negra y popular, cuyo objetivo es ya la denuncia del carácter colonial del Estado y el discurso de encuentro y descubrimiento que ocultaban el genocidio y la imposición de la Conquista española; pero además si bien la iniciativa fue de la CONAIE, el reconocimiento a diversas resistencias permitió ya la confluencia de obreros, estudiantes, mujeres, organizaciones negras, campesinas.

Entre 1990 y 1994, el movimiento indígena se consolida en los procesos de movilización y contención política; es la fuerza de la protesta la que obliga a la sociedad y al Estado a reconocerlos como una fuerza política y establecer el diálogo. En 1994, se presenta el proyecto político del movimiento indígena, el Estado Plurinacional, que en los debates de

los 80 ya está presente¹⁵, pero que en este año se formalizará y constituirá la concreción programática más elaborada del movimiento indígena hacia la sociedad ecuatoriana.

4.2 Estado nación y plurinacionalidad

A partir de la mitad de la década de los años 90, el movimiento indígena formulará en sus distintas movilizaciones y levantamientos la tesis del Estado Plurinacional, que se convierte en la plataforma de lucha que al interior del movimiento indígena le permite el reconocimiento de distintos pueblos y nacionalidades indígenas, su diversidad cultural y social reflejada en sus relaciones y conocimientos¹⁶, así como su autonomía frente al Estado en el control de los recursos productivos y la tierra.

El Estado Plurinacional implicó 1) la demanda por la conformación de un modelo económico mixto que garantice igualdad, dignidad y justicia para todos en armonía con la naturaleza (la lucha contra la explotación); y 2) su crítica al carácter uninacional, colonial y excluyente del Estado y la sociedad (la lucha contra la exclusión y la marginación). Esta dualidad permite que las demandas propias del movimiento indígena como el reconocimiento de la diferencia étnica, se articulen con demandas de clase, como la crítica al modelo de acumulación creando un campo de comunicación y participación de otras organizaciones que son parte de la resistencia contra el neoliberalismo y que se expresan claramente en las movilizaciones contra las leyes de modernización agraria de 1994 y la campaña por el No en el referéndum impulsado por el presidente Sixto Durán que, en 1995 intentaba legitimar sus propuestas privatizadoras.

En un contexto en el que el neoliberalismo intenta separar la economía de la sociedad y la política, la CONAIE vincula la dimensión política de la democracia con la social y económica; permite que la sociedad en su conjunto demande la presencia del Estado y la recuperación de su rol en la garantía de inversión social y distribución, además propone el fortalecimiento de la sociedad, su organización y la participación en las decisiones, es decir que se avance en la configuración de una esfera pública estatal y no estatal que amplíe los derechos de la población. El contenido de clase de las demandas del movimiento indígena, el Estado plurinacional y su capacidad de movilización y resistencia al neoliberalismo, constituyeron en las últimas dos décadas, propuestas de articulación política. Como sostiene Franklin Ramírez, “el rechazo a la agenda neoliberal se había constituido, ya para entonces, en el nudo articulador de sus iniciativas colectivas y discursos políticos” (2009: 71).

Como señalábamos en la introducción a esta parte, una de las entradas sobre la plurinacionalidad es sin duda la poco trabajada articulación entre las conceptualizaciones marxistas y el concepto de nacionalidad que fundamenta el proyecto político de la CONAIE. Es primero en el campo de la política y luego escasamente en la producción antropológica que se produce un diálogo:

“Ya en los años 40 tú tienes un fenómeno interesante en el viejo Partido Comunista que para la aprobación de la Constitución del 45, plantea la existencia de nacionalidades, ese planteamiento evidentemente era importante en esa época pero también correspondía a un debate en el movimiento comunista en América

Latina, entre asumir de una manera más o menos de copia al pronunciamiento de la Internacional Comunista sobre nacionalidades, pronunciamiento que fue aprobado en la Internacional luego de una elaboración por parte de Stalin, un dirigente de la India y Lenin, o si se tomaba esas *posturas* diferenciadas de Mariátegui. Mariátegui para los años 70 no era un tema de debate en la izquierda marxista, o sea lo conocíamos en antropología en los 80, pero realmente no sabíamos mucho de su producción teórica y yo creo que eso pesó, o sea esas diferencias de los 40, siguieron pesando”. (E.I.)

Podríamos inferir y plantear que las concepciones y conceptualizaciones propias de la izquierda ecuatoriana estuvieron no solo tamizadas por lo que el movimiento comunista internacionalista fue planteando, si no que en muchos casos no se incorporaron planteamientos de pensadores marxistas como Jose Carlos Mariátegui, que para abordar la problemática de lo indio era sin duda fundamental. Y cómo la ausencia de este pensamiento marxista en las organizaciones de la izquierda puede haber constituido un factor que definió la carencia en debates en el surgimiento del proyecto político del movimiento indígena. No es el propósito de este trabajo indagar sobre esa hipótesis sin embargo queda como pendiente la elaboración de una historia de las ideas en la izquierda ecuatoriana que enriquecería investigaciones como la presente.

Pero es Ileana Almeida quien a inicios de los 80 en un contexto de retorno a la democracia, aborda con mayor profundidad el concepto de plurinacionalidad. Almeida publica sobre plurinacionalidad antes de que el movimiento indígena afincara pública y políticamente su proyecto de plurinacionalidad, pero mucho después de que el Partido Comunista planteara el problema de la nacionalidad en el país. Becker recoge que luego de la primera publicación del ensayo de Almeida, los militantes de izquierda retomaron la discusión sobre “la existencia de nacionalidades indígenas oprimidas dentro del Estado”¹⁷. Posteriormente en un Congreso de 1982, el Centro Ecuatoriano de Organizaciones Clasistas (CEDOC) votó a favor de “presentar el saludo revolucionario a las nacionalidades indígenas del Ecuador” que “han venido combatiendo durante muchos años por sus inalienables derechos”¹⁸ (Becker, 2012:8). Becker recoge la importancia de que sea la izquierda y los comunistas de los años 30, en plena construcción de una unidad popular revolucionaria en Ecuador quienes aborden el tema de las nacionalidades: “Lo notable sobre el uso comunista del concepto en la década de los treinta es que ellos fueron los primeros en utilizar el lenguaje de las nacionalidades para avanzar en una agenda política a favor de los pueblos indígenas” (Ibid. 2).

En el trabajo de Iliana Almeida, dice Becker, el concepto de “nacionalidades indígenas” aparece como una categoría explícita de análisis político. Almeida sostiene que fue la izquierda quien trajo el concepto de nacionalidades al regresar de estudiar en la Unión Soviética en la década de los 70 y lo introduce a las organizaciones indígenas en ciernes en el Ecuador¹⁹.

[...]En particular, el antropólogo ruso Yuri Zubritski fue el responsable de programas en la lengua Kichwa en Radio Moscú, que hablaron sobre la formación de un proletariado indígena²⁰. [...]Zubritski ayudó a mantener vivo el concepto

de las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Al parecer, muchos de estos jóvenes activistas no eran conscientes de que estaban regresando a los temas que la Internacional Comunista ya había introducido en el Ecuador medio siglo antes” (Ibid.7).

El intelectual shuar, Karakras Ampam fue el primero en la Amazonía en sostener que los pueblos indígenas son “nacionalidades indígenas” de acuerdo a sus propios aspectos económicos, políticos, culturales y lingüísticas: “queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad”, escribió en 1984 Karakras²¹. (ibid.10)

Lo que ocurrió después es una cierta confianza de académicos y activistas de la izquierda que veían con buenos ojos el discurso de las nacionalidades indígenas. Becker recuerda cómo el antropólogo José Sánchez Parga propone que los movimientos indígenas tienen una “triple dimensión”. Además de una consciencia de clase e identidad étnica, también incluye la identidad de las nacionalidades (Ibid.11)

Regresando a Almeida, Ileana se aleja de aquellas voces que sitúan el debate en el plano de lo decolonial y del cuestionamiento a la Modernidad y a Occidente. Su análisis asume la discusión sobre lo nacional y la necesidad de disputarlo políticamente: “[...] el carácter de pluriculturalidad y multilingüismo, no pueden ser comprendidos ni enfrentados correctamente si no se los analiza dentro del marco de la cuestión nacional” (Almeida 1981:158)

Almeida caracteriza al Estado: “El Estado nacional ecuatoriano, organizado y sustentado por las clases dominantes, impone la hegemonía de la nación ecuatoriana propiamente dicha. Esta hegemonía se manifiesta claramente en el estado uninacional e implica la opresión de la población españolizada sobre la masa indígena” (Ibid. 159)

En ese sentido, lo nacional no se resuelve en la coexistencia de varios grupos étnico sociales en el territorio ecuatoriano, si no que “ el problema radica en las relaciones entre estas comunidades; dicho de otra manera, en la situación de opresión nacional de los grupos indígenas por el Estado ecuatoriano” (Ibid.158). La hegemonía de un Estado uninacional implica que: “Los territorios de los grupos étnicos no son reconocidos ni preservados. La población indígena es desplazada de la tierra, si ésta es objeto del interés nacional o internacional, sin tomar en cuenta el derecho de los pueblos aborígenes a su patrimonio territorial” (Ibid.159).

Almeida sostiene una crítica fundamentada a la antropología como disciplina de las ciencias sociales que configura y representa lo indio desde el exotismo en una clara continuidad de los estudios de Malinowski:

“Los representantes de la antropología cultural perciben el problema indígena como un conjunto de tradiciones culturales antiguas y curiosas. Parecían partir del error de que la cultura es un fenómeno aislado de la problemática económico-social de base y su desarrollo superestructural, desconociendo además que en los

hechos culturales se depositan experiencias e ideas de un pueblo a través de sus procesos históricos [...] la utilización de formas culturales del llamado ‘folklore indígena’ separada de los intereses reales de sus pueblos, benefician en muchos sentidos a los apropiadores y en ningún caso a los indígenas portadores de sus tradiciones” (p. 161).

Denuncia de esta manera cómo una folclorización de la identidad indígena fomentada por los estudios antropológicos a la larga no contribuye a que los indígenas puedan cambiar su condición de explotación, empobrecimiento y exclusión más aun de que emerjan como sujetos, si no que esta identidad folklórica termina beneficiando bajo la lógica del mercado, a quienes se apropian de estas circulaciones culturales y facilitan el reforzamiento a una mediación mestiza.

Para Almeida, las condiciones concretas, materiales y organizativas dentro de las comunidades indígenas es fundamental para pensar los territorios y su articulación en un proyecto plurinacional: “Algunas comunidades, donde priman aún los vínculos gentilicios, deben ser analizados con categorías étnicas: tribu, confederación tribal, etc. Otras, donde lo que cohesiona al grupo es ya el territorio, a tiempo que han superado el modo de producción de la comunidad primitiva, caen dentro de categorías históricas de nacionalidad y nación” (p.158).

Para la investigadora la izquierda también tiene una deuda con los indígenas porque no ha asumido la discusión estratégica de lo nacional en articulación con la lucha de clases:

“[...] es muy cierto que la cuestión nacional, de ninguna manera, es un problema aislado, pero justamente un acertado análisis teórico evidencia que coexiste un problema de clase con un problema de nacionalidades. Se piensa que la situación indígena encontrará su solución natural dentro de las propuestas generales orientadas a la construcción de un Estado socialista, pero no se toma en cuenta a los grupos étnicos para participar en la sociedad futura con los derechos propios de las nacionalidades” (Ibid. 161)

Considera que la identidad campesina no resuelve el problema indígena:

“El término campesino usado por la izquierda para expresar realidades y reivindicaciones sociales, es insuficiente. De ninguna manera identifica en su totalidad al kichwa, shuar, al colorado, etc. La mayoría de población campesina de la Sierra y del Oriente pertenecen a etnias determinadas. Por el contrario, la masa campesina de la Costa, salvando grupos pequeños de colorados y chachis (cayapas), es mestiza” (Ibid.162).

La plurinacionalidad entonces tiene un carácter no separatista si no de incorporación a la lucha revolucionaria: “Aceptar la realidad plurinacional del país, incorporar la lucha de los pueblos oprimidos a la lucha revolucionaria coadyuvará a precisar el carácter y el papel histórico de nuestra sociedad, ayudará a todos por igual entendernos mejor como hombres y como pueblos” (Ibid. 164).

Posteriormente, en 1988 cuando el socialdemócrata Borja Cevallos asume la presidencia, la CONAIE presenta su conceptualización del Ecuador como Estado Plurinacional a la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional. En un proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas, la CONAIE declaró que la República del Ecuador era un Estado plurinacional, y argumentó que el gobierno debía reconocer la territorialidad, organización, educación, cultura, medicina, y sistema judicial indígena²² (Becker, 2012:11).

En ese mismo año, Galo Ramón, otro investigador que luego se vincularía con la CONAIE publica un trabajo sobre el movimiento indígena en donde ya plantea al movimiento indígena como sujeto y su regreso como tal después del periodo entre el 30 y el 70 con la lucha por la Reforma Agraria:

“Tras largos años de fuerte atomización y pérdida de la iniciativa política durante todo el Siglo XIX [...] los indios, ese viejo sujeto social, ‘retornaron’ a la escena política nacional en la Sierra, bajo las consignas de ‘recuperación de la tierra’ y ‘eliminación de las formas de servidumbre’, en la Amazonía, en defensa de la tierra invadida por 56.353 colonos que habían recibido ya un millón 332.804 hectáreas en los últimos 20 años” (1988:15)

A solo dos años antes del levantamiento del 90, Ramón ya ubicaba la emergencia de un sujeto que a pesar de su fragmentación tenía un comportamiento de clase, más que étnico (Ibid. 15). Para éste, el gobierno con el que se re inaugura la democracia en el país, el de Jaime Roldós y Osvaldo Hurtado:

“[...] coadyuvó a cristalizar una expresión cada vez más autónoma de los indios, que pasaron a identificarse como tales. En la actualidad, los indios viven un nuevo momento, tortuoso y desigual; el paso de una conciencia étnica a la definición de un proyecto nacional [...] el proyecto indio, es un proyecto plural que expresa la diversidad de su propia constitución [...] dos distintas percepciones indias de su propio proyecto: a) un proyecto nacional indio; b) un proyecto regional de constitución étnica” (Ramón, 1988: 15-16)

El investigador propone que la existencia de una ‘región étnica’ no implica un ámbito económico, político y de poder, ni una forma de cómo se definen en el país las regiones vistas desde la dinámica de acumulación y constitución del Estado nacional; si no que son regiones entendidas desde la perspectiva indígena.

Para el caso de la población indígena de la Sierra:

“Estas regiones étnicas, corresponden [...] a un señorío o señoríos confederados en la época prehispánica, que lograron en la colonia y república recomponer los tejidos sociales de unidad, a pesar de la atomización, ruptura e integración a otras dinámicas impuestas, por el estado y la acumulación mercantil [...] la región étnica es entonces un espacio territorial, un núcleo en el que se asientan los

pueblos indígenas, cuya densidad poblacional es mayor a la blanco-mestiza, y es un espacio en el que se mantienen y reproducen redes sociales de circulación de bienes, conocimientos y servicios, pudiendo convertirse en espacios unitarios de expresión política” (Ramón, 1988:19-20)

El proyecto político no es entonces una entelequia abstracta o puede leerse desde la artificialidad de la ideología si no que surge de unas condiciones materiales y organizativas, sociales de la población indígena. Es interesante ver cómo a pesar de que sean los pueblos amazónicos los que en la década de los 90 levantan la bandera de la plurinacionalidad, en los 80, la literatura se concentra en comprender a los pueblos de la Sierra y en sus condiciones objetivas y de reproducción social para inferir sobre el carácter de un proyecto plurinacional.

Un segundo elemento que encontramos en Ramón es sin duda la importancia de articular lo local en un proyecto nacional y cómo el desafío es “crear identidades nacionales a partir de esos elementos culturales en un doble nivel: un proceso de mayor intercomunicación societal entre los grupos indios y en el propio proceso de institucionalización estatal” (Ramón, 1988: 22-23). Un tercer elemento es político estratégico y tiene que ver con cómo debe plantearse la lucha del movimiento:

“[...] mantenerse como indios e ir ganando poder político que altere en su favor la correlación de fuerzas, apela a un doble tipo de problemas: hacer viables las estrategias de producción india y disputar las formas institucionales de poder que tiene en vigencia el sistema político ecuatoriano [...] Se hace necesario captar los poderes regionales para apoyar las estrategias indias, pero también, captar esos poderes para subvertirlos. Transformar el peso regional indígena en poder real” (Ibid. 24-25).

Aquí Ramón deja en claro una línea que irá trabajando en las siguientes dos décadas, la necesidad de reafirmar la identidad indígena como estrategia política, y cómo esa identidad en el espacio local y en la articulación de poder regional permitirá un cambio en la correlación de fuerzas favorable a la CONAIE. No queda claro si es que está proponiendo la disputa del poder por vía electoral pero es importante la referencia a lo local porque en 1996, con el surgimiento del movimiento político Pachakutik la estrategia es justamente construir poder en lo local, se llamaba democracia desde abajo.

Ya a finales de los 80, se vislumbra quizás no en su dimensión ni en lo que el levantamiento significaría para el país, el campo popular y el sistema político, “el resurgimiento indio” con una propuesta nacional, regional y comunal de los indígenas para desmontar el Estado nacional y construir la plurinacionalidad. La plurinacionalidad parecía recoger una propuesta que desmontaba todo el Estado en su dimensión de clase, colonial y racista (Ramón, 1988:9). En efecto el autor se distancia de las lecturas sobre las supuestas fases y la transición hacia un Estado socialista, en donde el Estado plurinacional sería una primera etapa. Para él no es posible conseguir la plurinacionalidad si es que no se subvierte “el orden capitalista, como una especie de área democratizadora del actual Estado” (ibid. 26)

Luego del levantamiento indígena de mayo y junio de 1990, aparecieron un sin número de artículos en periódicos como el Diario Hoy y El Comercio, tanto de voces conservadoras que comparaban al movimiento indígena con Sendero Luminoso del Perú y que los acusaban de separatistas mostrando su lado más racista; como de algunos pensadores de izquierda que hacían esfuerzos por comprender lo que para la mayoría era una “sorpresa”. Uno de estos pensadores fue sin duda Alejandro Moreano, quien compara el levantamiento con una Intifada, en su célebre artículo publicado en Diario Hoy, y posteriormente por el centro de investigaciones CIUDAD. Moreano argumenta: “El levantamiento indio que sorprendiera y conmoviera al país fue un momento decisivo de condensación de dos procesos: el renacimiento cultural de los pueblos indios y la revitalización de la lucha por la tierra” (Moreano, 1990:30).

Moreano interpreta el levantamiento del 90 por la tierra como la lucha por la reproducción de la vida de los indígenas campesinos:

“La lucha nacional cedió el paso al combate agrario y al enfrentamiento con la hacienda; la recuperación del territorio como naturaleza y espacio del despliegue de la nación india devino en la lucha por la tierra como realidad económica de la reproducción de la vida. los sujetos de la acción no fueron los indios de las comunidades sino los siervos, -huasipungueros, aparceros, arrimados, etc.- del interior de la hacienda” (Moreano, 1990:30)

Reflexiona sobre la comunidad como “un espacio vital para la supervivencia en condiciones de extrema fragmentación de la propiedad [...] la cohesión étnica creó las condiciones favorables a una nueva fase de la lucha por la tierra [...] el levantamiento indio ha vuelto a poner la vía campesina en el orden del día” (Moreano, 1990:31-32). Sitúa la identidad étnica en el conjunto de la clase explotada, y reconoce que su presencia en distintas identidades de clase oprimida es la que permite consolidar una alianza que sostiene el levantamiento: “En tanto campesinos, artesanos, semiproletarios del campo y las ciudades, los indios conforman una parte viva y orgánica de los pobres y oprimidos del país, pauperizados hasta límites insostenibles por la crisis y la política del fondo monetario internacional. La alianza es una cuestión de supervivencia” (Ibid. 32)

Moreano comprende que la lucha por la tierra está articulada con la lucha por el territorio y de ahí el proyecto político de plurinacionalidad de la CONAIE: “La lucha por la tierra en también la lucha por el territorio. Pero el territorio no como estado geográfico sino como entidad histórica y realidad natural-cultural. La lucha campesina por la tierra se integra a la lucha nacional de los indios” (Ibid.32)

Se adelanta ya a los 500 años de resistencia de los pueblos amerindios y propone lo que debe sostenerse políticamente dos años más tarde:

“[...] 1992 debe ser el año en que los pueblos de América –los indios y los mestizos y los mulatos y los negros y a la vez los trabajadores y los campesinos; es decir: los condenados de la tierra- converjan en la apertura de un gran

movimiento de creación cultural e histórica que forje una Latinoamérica que se erija orgullosa y soberbia frente al mundo” (Ibid.32).

En este punto recojo las formulaciones que hace Moreano cinco años más tarde y que podrían ser un precedente en la crítica a la línea más decolonial que aparece en los años 2000 en Ecuador; y las pongo a dialogar con uno de los trabajos del economista Pablo Dávalos sobre lo plurinacional en el marco de una crítica a la epistemología hegemónica.

Dávalos propone la existencia de una episteme dominante, a la que llama occidental y moderna que subordina todo saber, descalificándolo y anulándolo como conocimiento. Tomando a Foucault, la episteme se convierte en un espacio de disputa y Dávalos ubica el movimiento indígena y su construcción como una forma que se contrapone al conocimiento occidental moderno. Es en la indagación de las nociones de sentido, los campos de validación teórica, los discursos y prácticas del movimiento indígena como movimiento social que se puede desentrañar su episteme (Dávalos, 2005:337).

El investigador se suma a los debates que al interior del movimiento y a lo largo de América Latina se produjeron con la resistencia a la celebración de los 500 años de “descubrimiento de América” y el encuentro de dos culturas. La Conquista y la Colonia constituyen periodos históricos violentos que, guiados por la razón occidental moderna, aniquilaron todo saber presente en los pueblos del Abya Yala. Frente a esto, Dávalos propone que la episteme indígena responde a una cosmovisión propia y única de los pueblos en resistencia y que se fundamenta en la reproducción en coexistencia de la vida (Dávalos, 2005:337-338). Uno de estos principios es la interculturalidad, que si bien el autor señala como pilar fundamental, también es definida como una dinámica construida en los años 70. Y es que en este tipo de lecturas hay una apuesta por mirar el proceso colonial desde una sola categoría: sometimiento. No se contemplan distintos momentos del contexto colonial y el papel de la autoconstitución de la población indígena en la articulación con otros sectores populares. Esto nos arroja una tensión sobre el concepto de identidad. Dávalos considera que el enfoque marxista se concentra en la producción y define a los indígenas como campesinos, restándoles su condición cultural y étnica. Sin embargo, deja de lado que las mismas organizaciones indígenas se definieron indias o campesinas, y muchas veces únicamente campesinas porque su eje era la lucha por la tierra. No fue solo una imposición externa o responsabilidad de las corrientes marxistas y la izquierda, fue también la construcción de una identidad cuyas demandas pasaban por la tierra y el trabajo. Lo indígena va definiéndose según el contexto y la comprensión que los sujetos tengan de ellos mismos.

“La emergencia de la diferencia debe ser entendida en un proceso de compleja universalización de todas las culturas y no en su particularización folklórica. La liberación cultural india, por ejemplo, contiene su creciente irradiación en el conjunto de la sociedad ecuatoriana y latinoamericana y no como afirmación particular y curiosidad folklórica de turistas” (Moreano, 1995: 59)

Pero ¿por qué considerar que Occidente y nosotros como pueblos amerindios somos otros en aislamiento y que configuramos un todo monolítico por separado? Para pensadores

como Alejandro Moreano, la incorporación de la dialéctica en el entendimiento de nuestra identidad y por lo tanto en aquello que permite la resistencia política y la conformación del movimiento indígena pasa por comprender que “esa dialéctica entre Occidente y las culturas indias está en el seno de nuestra propia cultura” (Moreano, 1995:60).

A pesar de proponer la interculturalidad y la plurinacionalidad como elementos centrales en la propuesta del movimiento indígena y lo que permite su existencia como pueblos y nacionalidades, Dávalos olvida que estas son concepciones que se han ido elaborando recién desde los años 70, y que no permiten explicar más de 500 años de resistencia. Bajo esta perspectiva, no queda clara cuál es la episteme indígena. En cercanía con las corrientes culturalistas y decoloniales se sobredimensiona lo indio como posibilidad civilizatoria y como defensa de lo propio, pero la respuesta sobre ¿qué es lo propio?, no es elaborada.

Cabe recordar también el contexto en el que se plantean estas demandas y mirar con detenimiento donde se encuentra el carácter de resistencia e interpelador del movimiento indígena. Y es que en el continente la inclusión de las culturas y el reconocimiento de pueblos y nacionalidades se producen también como parte de la estrategia neoliberal en la construcción multicultural de las identidades:

"En América Latina, durante los años noventa y en pleno auge del neoliberalismo, muchas Constituciones nacionales fueron reformadas e incorporaron a su letra el reconocimiento de la diversidad cultural del país, a veces del bi o multilingüismo. Incluso se desarrollaron programas de apoyo a grupos indígenas con el auspicio del Banco Mundial y otras agencias internacionales" (Grimson, 2012:79)

El cuestionamiento a la episteme occidental y de la Modernidad que no asume también a la Modernidad y a Occidente como un campo de disputa en donde otras corrientes de pensamiento y políticas resistieron y propusieron un cambio de esa lógica capitalista, significó que se abriera una puerta para posturas posmodernas y decoloniales en la interpretación del carácter, la identidad y la estrategia del movimiento. Ese apareamiento del movimiento indígena como tal y como actor político significó que se abra un debate sobre el carácter del movimiento que trascendió incluso a espacios internacionales como la Coordinadora Indígena de Suramérica CISA, en donde se sostuvo durante los primeros años que el marxismo y el capitalismo eran occidentales y que debido a esto eran dañinos y perversos mientras que lo indígena era esencialmente bueno y propio (Entrevista E.I.)

Lo que aparece para muchos como “sorpresa”, es contextualizado en 1995 por Moreano. El levantamiento y el surgimiento del movimiento indígena ecuatoriano como actor político ocurre cuando se produce la caída del Muro de Berlín, es “el derrumbe de la alianza de la razón liberadora de Occidente con la dinámica renovadora –identidad y cambio- de las culturas no occidentales” (Moreano, 1995:58). Bajo esa perspectiva no es posible entender (y aquí pone un punto que discrepa con la tendencia decolonial que analiza desde la episteme lo indígena y su proyecto plurinacional) que la dialéctica entre

Occidente y las culturas indias esta por fuera, o peor aun que son dos mundos monolíticos sin relación:

“Esa dialéctica entre Occidente y las culturas indias está en el seno de nuestra propia cultura [...] Esa dialéctica entre el pensamiento revolucionario y la búsqueda de las identidades nacionales, hizo que la lucha por la identidad no sea concebida como un retorno al pasado, a una supuesta esencia intemporal y arcaica. Se entendía que la construcción de las culturas y las identidades nacionales era un proceso de identidad y cambio, de búsqueda de las profundas raíces en un proceso de renovación continua” (Ibid.59-60).

Es decir que el proyecto político del movimiento no está basado en una mirada vinculada a esa rigidez de cierta historiografía que construyó la representación del indígena como monumento del pasado o como cultura muerta; si no que es un proyecto contemporáneo y vigente de un actor político cuya lucha y culturas están vigentes, como existentes están las condiciones de clase que permiten su surgimiento. En ese sentido: “La izquierda y el socialismo solo pueden reconstruir una alternativa histórica si logran convertirse en los portadores no sólo de un nuevo orden económico y político sino de una nueva cultura y civilización” (Ibid. 58)

Por lo tanto, el levantamiento indígena y la fuerza política del movimiento en esa primera mitad de los 90, debe ser mirada como referente de la lucha y catalizador de muchas demandas populares que en épocas neoliberales y con movimientos sindicales desgastados, alcanzaban su representación o parte de ella en el movimiento. Así como Ileana Almeida, Moreano coincide en que es el sujeto concreto y político el que disputa esta concepción culturalista y folclórica que asigna un papel al indio en el mercado laboral y en la exotización de la cultura.

Un quinto momento en el debate de la plurinacionalidad es el que tiene lugar en el contexto de la elaboración del texto constitucional en el año 2008 cuando el actual presidente del Ecuador, Rafael Correa gana las elecciones presidenciales y llama a Asamblea Constituyente. Durante este año y antes de la aprobación del texto final que pasaría a consulta popular, el movimiento indígena y las alianzas generadas con algunos asambleístas logran incorporar la declaración de Estado plurinacional en la Constitución. En medio de esas negociaciones, se abre por unos meses un debate en artículos de opinión en el diario público El Telégrafo y en entrevistas a medios sobre qué es un Estado plurinacional. Aquí recogemos las reflexiones de dos investigadores ecuatorianos. El uno, Enrique Ayala Mora, historiador y rector de la Universidad Andina Simón Bolívar, miembro del Partido Socialista y uno de los reconocidos intelectuales en materia de Estado y nación en el país; el otro, Floresmilo Simbaña, abogado e investigador, intelectual indígena y dirigente de la llamada línea histórica de la CONAIE.

El historiador define como pueblos indígenas:

“[...] son aquellos que se asientan en el territorio nacional y viven la continuidad social y cultural de pensamiento y organización de las sociedades que poblaban

América antes de la conquista europea. Esto significa que los pueblos indígenas son sujetos históricos, sociales y políticos, con organización, lengua y cultura; vinculados al territorio y con la capacidad de reconocerse como tales” (Ayala 2002:17)

Si bien reconoce la existencia de un proyecto mestizo y de blanqueamiento de la sociedad de carácter racista y colonial, sostuvo desde un inicio que "La plurinacionalidad sería un retroceso..." (Revista Vanduargia, 25 de marzo de 2008, 24), porque implicaría regresar e institucionalizar un Estado corporativo. Para él, la construcción del concepto de plurinacionalidad es difuso y no existe consenso alrededor de éste.

“Fue adoptado por varias organizaciones indígenas y por intelectuales vinculados a ellas, porque tiene una connotación cultural y política. En este sentido, una nacionalidad tiene varios atributos de la nación. En un mismo estado pueden coexistir varias nacionalidades. Lllamarlos así reivindica la personalidad colectiva de los pueblos indígenas frente a los estados y entre ellos mismos” (Ayala, 2002: 18).

Ayala Mora no entra en el argumento de la composición demográfica del Ecuador, a diferencia de muchos de los escritores y políticos de la derecha o conservadores, para él “la clave es entender que la importancia de los pueblos indígenas en el país no viene dada por su número. Aunque fueran muchos menos, son elementos centrales e insustituibles de nuestra comunidad nacional. Los indígenas, como ningún otro sector del país, han contribuido al desarrollo de la conciencia de nuestra diversidad” (2002: 19-20)

La diversidad no es característica únicamente de los propios pueblos indígenas y una expresión de ésta es la existencia de distintas formas organizativas diferentes y de posiciones divergentes dentro del movimiento indígena. En ese sentido, pueblos y nacionalidades indígenas son grupos que forman parte de la comunidad nacional, y que constituyen corporaciones. Ayala Mora sostiene que “es negativa la actitud de dirigentes indígenas que identifican al resto del país como “dominante” e intentan apoderarse en forma excluyente de la identidad del Ecuador” (2002: 21). El planteamiento de plurinacionalidad dejaría de lado el derecho a la diversidad de otros sectores del país y ubicaría solo en la definición étnica la incorporación y el reconocimiento: “La única salida para los pueblos indios y para el país es desarrollar una sociedad abierta, participativa, intercultural” (2002: 21). Este sería un principio que recoge las diversidades y los derechos de los diferentes pueblos y nacionalidades, pero bajo la unidad del Estado nación. Su preocupación central es cómo volver más sólido el proyecto nacional desde una perspectiva incluyente: “Los estados-nación más sólidos, con más raíces, son aquellos en que la acción estatal ha logrado recoger rasgos profundos de las culturas populares y los ha transformado en elementos de la comunidad nacional” (2002:76).

Desde la perspectiva de una tendencia histórica en la CONAIE, de la cual Luis Macas es parte fundamental, la plurinacionalidad debe comprenderse no solo en términos de interculturalidad si no “también de la lucha social, la lucha de clases, el reconocimiento

entre explotados de esa tierra, el reconstruir la solidaridad entre los distintos, los pobres, los empobrecidos, los negados”.

A esta perspectiva se suman voces como las de Edgar Isch: “la combinación de lo clasista con lo étnico eso es lo que permite entender que si son pueblos y nacionalidades ellos tienen demandas nacionales aparte de las demandas de clase que puedan tener, esas demandas nacionales implicaban una contraposición con la injusticia”. Esa expresión es para Isch lo que permite que se constituyan como movimiento indígena con capacidad de representar el conjunto de las luchas populares.

En ese sentido, frente a los escritos de Ayala Mora, Floresmilo Simbaña defiende la plurinacionalidad y la enmarca en el proyecto político de la CONAIE. El primer argumento de los detractores de la plurinacionalidad es que el Ecuador sufrirá un proceso de balcanización, el autor se remite al proyecto actualizado y a la propuesta a la Constituyente de la organización indígena en donde se deja en claro que se apuesta por un Estado “pluralmente democrático pero unitario” en donde se propone “una crítica a sus bases y estructuras discriminadoras, antidemocráticas, injustas y al fundamento histórico oficialmente impuesto” (Simbaña, en El Telégrafo, 30 de marzo 2008). Para intelectuales y dirigentes históricos indígenas como Luis Macas, el cuestionamiento al Estado nación ecuatoriano adquiere además otra dimensión, la crítica al concepto de ciudadanos como la relación del Estado con el individuo:

“[...] el concepto que defendemos no es el de *ciudadanía*. Pensar que no somos indígenas, sino ciudadanos, es individualizar a las comunidades, a los pueblos, pasando por alto los conceptos de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, haciendo caso omiso a los derechos internos de cada pueblo. En nuestras comunidades resolvemos cosas colectivamente y es lo que debemos continuar haciendo. La ciudadanía es la relación del Estado con el individuo, pero no considera a las nacionalidades ni a los pueblos, ni a las futuras generaciones. Esta relación viene profundizando el individualismo”.

En su reflexión indaga entonces sobre “¿Cuál puede ser el punto de encuentro con la sociedad no indígena?, ¿dónde debe estar el encuentro con la sociedad nacional?, ¿cómo nos entendemos?, ¿qué puentes debemos utilizar?, ¿quién debe tener esos puentes?” (Macas, 2004). Se propone entonces asumir a los indígenas como parte de una unidad, de una sociedad unitaria. Y es en ese marco que el proyecto político no puede ser únicamente para los indígenas, para la CONAIE el horizonte político del movimiento es la transformación estructural del Ecuador. Que como sostiene Macas para “cambiar el país se requiere tener relación con la otra sociedad, es necesario tener un mecanismo de encuentro, una identidad política con la otra sociedad”.

El segundo elemento que se le atribuye es que los indígenas reclaman la propiedad exclusiva de los recursos naturales. Pero la propuesta de la CONAIE propone “consagrar estos recursos como bienes estratégicos de uso y beneficio social y que la decisión para su explotación el Estado consulte al gobierno comunitario...de “soberanía compartida” (Simbaña, 2008)

El argumento final es que es un planteamiento indigenista y excluyente, frente a esto Simbaña devuelve el componente de la exclusión, la explotación y la dominación a la base sobre la cual se elabora la plurinacionalidad. En ese sentido cita la propuesta constitucional donde la plurinacionalidad “propugna la justicia, las libertades individuales y colectivas, el respeto, la reciprocidad, la solidaridad, el desarrollo equitativo del conjunto de la sociedad ecuatoriana y de todas sus regiones y culturas” y está enmarcada en una propuesta integral para el país y no solo para pueblos y nacionalidades. El movimiento indígena y ciertos intelectuales como Simbaña y Macas sostienen que la propuesta de plurinacionalidad no es solo la articulación unitaria de la diversidad y el reconocimiento de los pueblos y nacionalidades, si no la conciencia de una situación de clase y una alianza entre los explotados y oprimidos.

“Esa pobreza no es sólo un problema de los indígenas, aunque nos afecta mayoritariamente, podemos construir alianzas contra la pobreza. Estamos dentro de una clase pobre, la lucha política existe, nunca podríamos aliarnos con la oligarquía. Es muy difícil que salgamos solos de este marasmo. El país no puede liberarse si no establecemos este tipo de alianzas... No es una reflexión sólo de los pueblos indígenas. Hay otros que también piensan como nosotros: los campesinos, los obreros, las mujeres, los ecologistas.” (Macas, 2004).

En ese sentido, la plurinacionalidad no solo es la crítica al carácter colonial del Estado ecuatoriano, si no que implica y posibilita el afianzamiento de una alianza de clase contra las estructuras de explotación y opresión. A esto se suma que la plurinacionalidad aparece como un proyecto que abarca la interculturalidad pero la amplía y no la sitúa en un diálogo entre culturas si no en la posibilidad de descolonización (Macas, 2004)

4.3 Identidad, estrategia y acción colectiva

*“El sujeto indígena del pasado, desapareció, digámoslo así.
Esto nos lleva al tema de la frontera étnica”
Andrés Guerrero(1998)*

El debate en esta línea de investigaciones y producción intelectual corresponde a la representación, la identidad y cómo estas definen las estrategias del movimiento de cara a su acción colectiva. Es preciso señalar que la discusión sobre identidad atraviesa todos los debates sobre el movimiento. De esta manera el análisis sobre la reforma agraria tiene también un correlato y es el paso de lo campesino como identidad que agrupa a lo indígena y lo indígena propiamente planteado a partir de los 90 más allá de la condición campesina. En el caso de la plurinacionalidad, vemos también cómo el proyecto político del movimiento indígena no es formulado solo para la población indígena, si no que implica un carácter popular y de reversión de la condición de clase, explotación y dominación de los sectores empobrecidos del país. Como se recoge en lo elaborado por Luis Macas, indagar sobre cómo nos relacionamos, cómo se construyen alianzas y con quienes es central para la estrategia de transformación estructural de la CONAIE. En ese sentido, hay una parte de la discusión sobre plurinacionalidad que articula la identidad de ser indígena con una identidad de clase y de dominación históricas y configura una identidad política en el movimiento con capacidad de representación de los intereses y

demandas populares. Finalmente, los relatos sobre la crisis ponen a la identidad y la capacidad de representación del movimiento tanto de la población indígena como del conjunto de sectores empobrecidos del país. En esta parte se discute además la relación entre definición ideológica y construcción de identidades políticas, ¿lo indígena como posibilidad revolucionaria y de transformación o lo indígena por fuera de las definiciones ideológicas?

Desde la sociología tenemos importantes contribuciones en los trabajos de Andrés Guerrero y Hernán Ibarra. Guerrero aborda la representación a partir del concepto de frontera étnica: “Hay una clasificación de la población en términos étnicos y raciales [...] hay un sistema de representación de una población que es considerada no ciudadana, y sobre la cual el Estado nacional debe asumir una tutoría” (Guerrero, 1998:61-62). Guerrero es uno de los primeros autores que plantean la existencia de un Estado tutelar como parte de una relación estructural de dominación e infantilización sobre lo indígena.

Bajo esa perspectiva el movimiento indígena requiere traducir sus exigencias al Estado y a la sociedad e insertarse en la relación única de reconocimiento: la ciudadanía. Es así que “para que sus demandas puedan ser escuchadas, tiene que ser un discurso que pueda ser descodificado, comprendido, y entonces en el trasfondo la noción ciudadana sigue funcionando” (Guerrero, 1998:63)

Para Guerrero la ciudadanía es la relación que muestra el consenso del Estado nación sobre la población ecuatoriana, en la cual la población “acepta”:

“Las diferencias hoy en día son diferencias dentro de este espacio consensual de lo ciudadano. Pero la ciudadanía es civilizatoria, no hay otra forma de ciudadanía que podamos utilizar [...] al hablar de ciudadanía post-colonial estoy hablando de que el proceso de construcción de la ciudadanía en el Ecuador lleva la impronta de una relación de fuerzas, de administración de las poblaciones indígenas por quienes se reconocen como ciudadanos. Lo que está cuestionado hoy en día es la formación histórica de una ciudadanía como una relación de fuerza con las poblaciones indígenas, pero no la noción misma de ciudadanía. Entre los ciudadanos, que son los civilizados, hay este reconocimiento de igualdad y derechos, que les permite dirigirse de igual a igual. Los indígenas no tienen este reconocimiento de igualdad” (Guerrero, 1998:64).

Guerrero retoma las discusiones sobre las relaciones de servidumbre y coloniales que había en la producción sociológica hasta los años 70, y que luego de las dos reformas agrarias es abandonada. De esta manera sitúa estas relaciones en los estudios sobre la dominación persistentes en las haciendas conformadas, en el mercado laboral más cercano al ciclo del capital y en el concepto de ciudadanía. Con la elaboración conceptual de “frontera étnica”, Guerrero explica como este juego de las diferencias y el consenso de ciudadanía define la existencia de relaciones de dominación en el país. Pero aún más, logra mostrar los pilares en donde se erige el Estado ecuatoriano:

“[...] la diferencia va a ser utilizada como juego de fuerzas para rechazar ‘al otro’ como inferior. La frontera es una frontera entre ciudadanos y no ciudadanos, entre blancos mestizos y los demás [...] nos encontramos que salen de las comunidades y acceden al mercado de trabajo, que van hacia las ciudades y se integran al trabajo informal, cuando llegan no son tratados como iguales por la población ciudadana, son indios” (Guerrero, 1998:64).

El pensador nos plantea además un problema con la identidad étnica indígena, porque ésta al reivindicarse y ser el lugar de autoconstitución política del movimiento inscribe a los indios en un sistema de dominación que a partir de la clasificación y jerarquía de quienes son ciudadanos o no perpetúa su dominación: “asociado a una matriz binaria de percepción, a un habitus clasificatorio compulsivo: no puedes ser más que blanco mestizo o indio”. (Guerrero, 1998:64-65) Esta contradicción en la identidad étnica como espacio de reivindicación es explicada por el autor porque la frontera étnica corresponde a las mismas estructuras y relaciones sociales e históricas del Ecuador: “la frontera les persigue como su propia sombra, y les persigue en el sentido que por donde pasan se vuelve a crear la correlación de fuerzas de la dominación, porque la dominación esta en este caso vinculada con esta matriz binaria de clasificación de las poblaciones” (Guerrero, 1998:64). De alguna manera nos devuelve el concepto de Estado como relación social histórica y como pacto consensual sobre el que se levanta una determinada forma de dominación.

En el caso de Hernán Ibarra, la identidad es una construcción de múltiples dimensiones (individual, colectiva), y propone que para saber el significado de las diferentes concepciones sobre lo indígena basta revisar las políticas estatales en contraste con las definiciones elaboradas por las organizaciones indígenas (Ibarra, 1999:71). El autor realiza entonces, un recorrido desde el siglo XIX sobre las concepciones de lo indígena hasta fines de los 90. En el siglo XIX la noción de raza develaba lo indígena como genérico y le atribuía elementos culturales como lengua, costumbres y rasgos físicos. La identidad del indígena era una identidad negativa en relación al mestizo, todo lo que el mestizo no era. Posteriormente en los años 20, surge el indigenismo ecuatoriano, corriente intelectual asentada en las clases medias de la sierra: “los indigenistas reivindican al indio como sustento de la nacionalidad ecuatoriana” (Ibarra, 1999:73), sin embargo dicha representación no necesariamente implica el desprendimiento del imaginario colonial y la reproducción de una identidad negativa.

A partir de 1937 con la promulgación de la Ley de Comunas se protege a las comunidades y entre los años 30 y 60, se va perfilando la idea de que lo indígena es una “problemática”, en cuanto los indígenas no se han logrado integrar a la sociedad nacional. En los años 60, el problema deja de ser expresamente indígena y se transforma en agrario, la identidad recae en la concepción de campesino y se vincula directamente con la demanda de reforma agraria (Ibarra, 1999:75). Desde los años 70 con la instauración del Estado desarrollista, los indígenas son asumidos como sujetos de políticas públicas; con el regreso a la democracia en 1979 y el derecho al voto de los analfabetos, la población indígena es tanto campo de disputa electoral como sector con derechos políticos (Ibarra, 1999:76).

En los años 80, se produce un giro, con la creación de organizaciones indígenas reaparece la noción de lo indio, la diferencia es que las organizaciones proponen auto-definiciones (lengua, tradiciones, participación organizada, demandas unificadas) y sobre todo cuestionan al Estado-nación ecuatoriano por su carácter colonial. A partir de esta década y fundamentalmente en los años 90, tras las masivas movilizaciones y levantamientos del movimiento indígena, la identidad étnica se convierte en positiva: lo indígena como sujeto de resistencia (Ibarra, 1999:77). Se produce también desde el campo de la antropología un neoindigenismo que revaloriza el mundo indígena, lo sitúa en la zona rural y le adjudica una cultura propia, además de la conformación de una intelectualidad del movimiento, la cual se forma como parte de una estrategia de resistencia frente a la arremetida de las políticas públicas que buscan debilitarlo, para ello la función de la academia es determinante, pues es en esta interrelación donde hay una absorción del conocimiento producido por Occidente y, a la vez, una validación de los conocimientos propios del mundo andino, así como, una resignificación de los mismos como proyecto político.

Pero qué ocurre con la identidad étnica cuando la población indígena atraviesa experiencias de migración, la investigación de Carola Lenz sobre la comuna de Shamanga en Chimborazo nos muestra cómo la migración masculina a la costa en búsqueda de trabajo, y un contexto en donde el régimen agrario de la hacienda estaba acabando dio como resultado una “comunidad como organización social y política” (Ibarra, 1999: 78). Esto significa que la comunidad es una institución autónoma del control de los mestizos, en donde se mantienen los lazos comunitarios, una cultura basada en idioma, costumbres y pautas organizativas que entra en tensión con el mundo no indígena. Ibarra nos recuerda la ausencia de análisis e investigaciones sobre los indígenas en las zonas urbanas, en sus circuitos de trabajo y en la reproducción de sus vínculos. La población indígena dice Ibarra, trabaja en la construcción, en el comercio informal o pequeño, en el servicio doméstico en el caso de las mujeres; también las nuevas generaciones que han pasado por la educación formal, son promotores de ONG, agencias estatales y dirigentes de organizaciones rurales (Ibarra, 1999: 79).

Al inicio de este documento citábamos la concepción de Hernán Ibarra sobre la importancia que adquiere el concepto de nacionalidad y el de comunidad en la producción de los intelectuales indígenas. Las organizaciones indígenas consideran que las nacionalidades son el conjunto de pueblos indígenas que forman parte de la CONAIE (Ibarra, 1999: 83); y la demanda por un Estado plurinacional se basa en nacionalidades que tienen territorios, pluralidad de lenguas, de sistemas de justicia, de relación con sus territorios (Proyecto político de la CONAIE, 1994). Un interesante estudio de José Almeida sobre identidades indígenas en Ecuador, muestra que la identidad étnica local está directamente relacionada con las tradiciones y valores culturales, y que las nacionalidades se refieren a los pueblos indígenas que tienen raíces, es decir materialidad y territorialidad.

La identidad hace referencia también a la representación y a lo que los otros, en este caso del campo popular y político, construyen sobre un determinado sujeto. Cuando surge el movimiento indígena es importante ver cómo se fueron configurando los relatos sobre éste. Pero también tiene que ver con cómo esos otros actores digamos externos dialogan y

con qué rasgos identitarios de un sujeto. Por ejemplo, “la izquierda marxista tenía una diferencia con ciertos actores y representantes mestizos del movimiento indígena que te decían que éste era el que tenía que asumir la total vanguardia del proceso de cambio y que esa vanguardia del proceso de cambio incluía retroceso histórico como retornar al Tawantisuyo” (E.I). De esta manera, en determinados momentos del ciclo de movilizaciones de estas últimas dos décadas una parte de la izquierda marxista ha configurado al movimiento de acuerdo a determinados planteamientos que estaban dentro del movimiento pero que no son expresión de su totalidad ni tampoco necesariamente fueron expresión de la tendencia interna que estaba conduciendo al movimiento. Lo que pone en claro esta mirada es que para el campo popular la discusión sobre la vanguardia y la conducción de las luchas anti neoliberales y la posibilidad ideológica y de las alianzas con el movimiento indígena eran parte constitutiva de la conformación de una identidad política del movimiento.

Otra de las líneas de reflexión es la que proviene de la teoría de los movimientos sociales. Aquí destacamos el libro de Augusto Barrera que hace referencia al sustrato cultural que resulta de la acumulación de la experiencia histórica pero que a la vez se modifica como efecto de los modelos de integración o exclusión social; hechos, acontecimientos concretos trastocan imaginarios, autopercepciones y percepciones del otro (Barrera, 2004:57). Para él “las identidades (en este caso étnicas) se activan, despliegan y recrear en un contexto complejo de relaciones, de oportunidades y marcos político institucionales” (Barrera, 2004:59)

La identidad étnica está ligada a una comprensión sobre la institucionalización de los movimientos sociales, su relación con estos marcos y en el desarrollo de lo que denomina, ciclos de acción colectiva. Estos ciclos, también son recogidos en los trabajos de Franklin Ramírez quien usa este concepto para definir que el ciclo de acción y de movilización del movimiento indígena finalizó en la revuelta de los forajidos (caída del ex presidente Lucio Guitiérrez), en la que se inicia otro ciclo bajo el liderazgo de sectores medios.

“la identidad no es solo la construcción discursiva o producción de artefactos culturales, pero tampoco puede sostenerse que deviene solamente de la proyección de las formas individuales de personalidad o de la actualización de atributos identitarios. Se conforma en un complejo y concreto juego de relaciones sociales y muy posiblemente es modificada en el curso de los ciclos de acción colectiva” (Barrera, 2004:60).

Aquí cobran importancia las estructuras de movilización formales porque para el autor permiten explicar la acción colectiva. A través de la construcción de la identidad es posible en la organización, la enmarcación ideológica y la construcción de valores y percepciones (Barrera, 2004:59).

En cuanto a representación e identidad social y política, Barrera se pregunta por el paso de movimiento social a movimiento político por el que atravesó el movimiento indígena y la creación de Pachakutik. Indaga las razones para ese paso. En la literatura sobre este

tema suele proponerse que este paso es o una más de las acciones contenciosas del movimiento social o el fin del movimiento social (Barrera, 2004:70). El autor opta por la mirada de Offe, ese paso se debe a la autotransformación estructural de la política de los momentos o fases del movimiento. Offe señala tres fases: 1. configuración del movimiento social; 2. estancamiento; 3. la institucionalización como posibilidad y la división como parte del momento (Offe; 1992:275). La tendencia a la institucionalización tiene dos dimensiones: a. el desplazamiento de la acción del movimiento social hacia una mayor participación estatal y acuerdos con gobernantes en la distribución de recursos públicos y participación en políticas públicas; b. preeminencia de la negociación y la participación política electoral como forma de la acción colectiva (Barrera, 2004:72).

Ya desde una perspectiva estrictamente antropológica están las investigaciones de Blanca Muratorio. La investigadora se sitúa en la crítica que desde las ciencias sociales se hace sobre las narrativas occidentales sobre lo que no es Occidente: “En las ciencias sociales el debate contemporáneo sobre las políticas de representación ha promovido el cuestionamiento de los supuestos tanto de la narrativa como de los discursos visuales occidentales sobre el resto del mundo” (Muratorio, 1994:361).

Su tesis principal es que la construcción del Estado nación en nuestros países pasa por la incorporación de la diferencia, del otro en la configuración de la propia identidad individual y nacional. Muratorio recoge las voces desde la Periferia que cuestionan la autonomía etnográfica de imaginar al otro y la hegemonía política de Occidente. Para el mestizo, la representación del otro ha sido asumida como principio de autoidentidad por grupos indígenas (Muratorio, 1994:361-363).

“El estudio históricamente situado en los márgenes europeos y blanco mestizos asume que debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea y cuestionar una idea de colonialismo como un proceso coherente y monolítico. Una historia cultural o una antropología histórica que se ocupe de entender las relaciones étnicas y de clase en sociedades coloniales debe no solo contextualizar la historia de los subordinados en mundos más amplios de poder y significado si no también evitar un análisis ahistórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente” (Muratorio, 1994:363).

Para Ecuador la iconografía usada por blanco mestizos sirvió para legitimar poder sobre población estratificada étnicamente y como búsqueda por la autoidentidad (Muratorio, 1994:363). Los criollos se configuran como verdaderos herederos de un pasado indígena mitologizado y usan la “nación” para indicar su herencia parcial pero común con los españoles (Muratorio, 1994:366). En ese sentido Bolívar se revela en la ambigüedad de los blanco mestizos hacia el indio: se emiten una serie de decretos para abolir los cacicazgos y definen “ciudadano” como categoría que esconde al indio como sujeto (Muratorio, 1994:367).

Para el nacionalismo “el control, la manipulación y representación del pasado, la producción y celebración de símbolos y santuarios nacionalistas así como una figuración

del 'otro' mayoritario, se convierten en un proceso central en el establecimiento de la nación Estado" (Muratorio, 1994:369). Para la autora el indio real se convierte en un peón semiótico en lucha que es disputado por dos hegemonías, la liberal radical y el conservadurismo (Muratorio, 1994:369). En ese sentido el nacionalismo es una práctica que construye identidad bajo el mecanismo de la inclusión de lo superior homogéneo y vía exclusión de la diferencia (Muratorio, 1994:369).

Muratorio define que el mestizaje incluyente es la clave de la configuración de la identidad cultural nacional (Muratorio, 1994:370). Esta sería la incapacidad para resolver la contradicción política, en la que los mestizos incorporan al indio pero lo reprimen configurándolo como otro salvaje (Muratorio, 1994:370). Esta apropiación que hace la burguesía del pasado indígena implica que ésta se ancla en una cultura, la posee, y define las bases culturales e históricas de la identidad nacional (Muratorio, 1994:371). Es cuando el indio irrumpe como actor político en los 90 que rompe con el espacio de subordinación y decide pensarse a sí mismo (Muratorio, 1994:363).

4.4 Relatos sobre la crisis del movimiento indígena ecuatoriano

Desde mediados de los 2000, algunos autores se han concentrado en comprender la transformación de la actoría y la vinculación del movimiento en los acontecimientos políticos del país; las diferentes explicaciones sobre la participación política del movimiento y su creciente debilidad la hemos organizado en torno a lo que denomino los relatos sobre la crisis. Responder la pregunta sobre la crisis del MIE pasa por entender su dinámica histórica desde la conformación de sus primeras organizaciones, que tienen como eje principal de su dinámica política y articulación la lucha por la tierra hasta la actualidad. En esta última parte el documento se organiza en torno a la pregunta qué articula actualmente a los indígenas y si es que esa articulación se procesa políticamente y de qué manera por las organizaciones indígenas, específicamente por la CONAIE.

Podemos organizar los relatos sobre la crisis y el debilitamiento del movimiento indígena de la siguiente manera: 1. la crisis como resultado de la agencia de las ONG's que sobredetermina la agenda política de las organizaciones indígenas, CONAIE, CONFENIAE y Ecuarrunari; 2. en el marco de la hegemonía del movimiento hay un cambio en la tendencia que lo conduce y que se traduce en que la tendencia que prima a partir de 1998 es fundamentalmente étnica y deja de lado las demandas de clase; 3. cambios en las bases materiales y simbólicas del mundo indígena que no son incorporadas políticamente en las organizaciones indígenas; 4. El movimiento político como instrumento y el debate sobre el poder.

En ese contexto, el planteamiento de la crisis del MIE es comprendida a través de los siguientes factores:

4.4.1 *Sedimentación de la lucha por la tierra*

Los procesos de Reforma Agraria desarrollados en el país tuvieron como principal efecto que los viejos huasipungueros pasen a ser propietarios de la tierra, que se profundiza con la toma de haciendas durante el levantamiento del 90, momento en el cual el Estado

reparte las haciendas. Posteriormente este proceso de la lucha por la tierra se difumina, y se convierte en un problema productivo. El contexto neoliberal y el reforzamiento del modelo primario exportador para el campo, sumados al deterioro de las condiciones de vida de la población rural y la retirada del Estado en áreas estratégicas posibilitaron el posicionamiento del desarrollismo implementado por acción de algunas ONG'S que se consolidó con el PRODEPINE. En este debate se inscribe Víctor Bretón para quien el movimiento indígena deja las reivindicaciones de clase para concentrarse en las demandas étnicas y que la esfera de lo étnico es parte de un contexto de discurso multicultural y por lo tanto neoliberal, que subordina al movimiento a la lucha por los derechos colectivos y la institucionalidad en el Estado, y abandone la necesidad de transformar estructuralmente al Estado (Bretón, 2001). De esta manera el movimiento entra en un proceso de cooptación de la cooperación y la lógica de las ONGs, que distorsiona la agenda interna del movimiento y que le supone una dependencia alta en términos de gestión, decisión, ejes temáticos y lógicas de funcionamiento interno.

4.4.2 Disputas internas por la conducción del MIE

Como hemos sostenido a lo largo del documento, el movimiento indígena está compuesto por una diversidad de sectores y atravesado por relaciones de poder y contradicciones internas, que existen y se negocian políticamente. La capacidad del movimiento para procesar, incorporar y articular estas tensiones y los sectores que las representan así como la imposibilidad de que el movimiento incorpore negociadamente estos elementos, forman parte del proceso por configurar hegemonía interna. Indagar sobre el proceso hegemónico permite mirar la complejidad del movimiento para articular distintas demandas y diferentes actores, sus estrategias y la capacidad de los actores por disputar y negociar políticamente sus planteamientos políticos. Es un sujeto heterogéneo en donde se dan disputas entre distintas líneas por la conducción, la identidad y la estrategia internas de manera permanente. El concepto hegemonía implica el análisis al interior del movimiento como escenario de negociación entre los distintos grupos e identidades que confluyen en el movimiento. La cohesión interna del movimiento devela un conjunto de estrategias de los distintos grupos para ganar legitimidad, en donde su dirigencia, discurso, acción, su existencia como movimiento adquiere sentido histórico a lo largo de toda su estructura organizativa. Esta base no es estática sino que al ser parte de un movimiento, es una base que está atravesada por la constante posibilidad de que entren nuevos sectores, de que los sectores que son parte de ésta reafirmen y sostengan sentidos de pertenencia (Simbaña, 2011; Ospina; Herrera y Santillana, 2011; Sánchez Parga, 2007).

En este sentido desde la fundación de la ECUARUNARI en 1972 hasta antes de la Asamblea Constituyente de 1998 el MIE tuvo la conducción de la línea histórica (vinculada ideológicamente a la izquierda y el marxismo y posicionando también la lucha anticapitalista), desde el 98 en cambio es la línea étnica la que asume el direccionamiento del movimiento, y por tanto la agenda de derechos se impone perdiendo con ello en gran medida la articulación con otros sectores sociales. pues la *plurinacionalidad* no se convirtió en una agenda política y estratégica para el conjunto de la sociedad, sino que devino en una agenda exclusiva de los pueblos y nacionalidades indígenas. Ahora es necesario entender que la primacía de esta línea convive con los planteamientos de la

línea histórica de ahí que se explique la importante participación del MIE en las movilizaciones contra el Tratado de Libre Comercio (TLC) con los EE.UU durante los años 2000 lo que no significa tampoco que el conjunto del movimiento se identifique con los planteamientos de izquierda.

Pero ¿qué explica que esta tendencia interna en el movimiento haya ganado poder y capacidad de representación? Aquí recojo algunos elementos que formula el intelectual indígena Floresmilo Simbaña: 1. la crisis histórica mundial de la izquierda a raíz de la caída del Muro; 2. La derrota del movimiento sindical-obrero (de matriz urbana), esto provocó que la irrupción del movimiento indígena se de en un contexto de crisis del campo popular y por lo tanto no existan organizaciones y movimientos con los cuales avanzar en una estrategia y planteamientos políticos en una correlación de fuerzas medianamente equilibrada; 3. Crisis del campo intelectual en su vertiente más crítica y marxista que da paso al posicionamiento de discursos y enfoques culturalistas, liberales y posmodernos que influyen en la construcción ideológica del movimiento; y finalmente 4. la expansión del neoliberalismo que deviene tanto en las transformaciones materiales de la población indígena, como en la configuración de nuevas subjetividades ligadas al consumo y a la circulación del capital. Sin embargo, lo que queda por fuera de este análisis es sin duda la debilidad de una línea histórica de izquierda que no logra disputar y derrotar en la conducción estas tendencias etnicistas y culturalistas que tienen como fundamento económico el desarrollismo.

Para investigadores y militantes como Edgar Isch, el problema fundamental ocurre en la representación y discurso que se ha construido sobre el movimiento indígena que ha reforzado una visión purista y monolítica del sujeto:

“[...] hay que evitar ver la crisis a partir de percepciones erróneas que muchas gente tenía, en que venían intelectuales y las promovían, principalmente aquella visión que el movimiento indígena era algo impoluto por un lado y por otro lado era homogéneo, si tú ves así, entonces claro, la historia te ha demostrado que entre los indígenas hay los impolutos y los otros, y te ha demostrado que el movimiento indígena no es homogéneo, entonces si le consideras desde esa otra realidad, de que son culturas vivas, con seres humanos, con sus defectos, con sus potencialidades y adicionalmente con la heterogeneidad que tienen, que involucra desde indígenas que se acomodan al sistema, hasta indígenas que buscan una conjunción con el marxismo, etc. creo que lo que encuentras en realidad, es que lo que estamos viviendo es un momento en que esas contradicciones, son mas fuertes”. (E.I)

En ese sentido, los debates ideológicos al interior del movimiento siempre se hicieron presentes: “en un congreso de la CONAIE hubo una fuerte discusión sobre si es que eran de izquierda o no, y ahí me parece que incluso el Lucho Macas ya de las iras les dijo, no pues, si no somos de izquierda qué somos, dónde quedamos”. (E.I). Ese debate que se producen en el sujeto político está asuente de manera sistemática en el ámbito de las ciencias sociales. Lo más complicado sin embargo es que el contenido concreto, político e histórico que caracteriza el actual momento y la existencia de contradicciones no ha

sido vislumbrado en ninguno de los dos ámbitos. Queda aún por indagar cuál es este momento, cuáles son estas contradicciones que existen y por qué se han vuelto más fuertes.

4.4.3 Transformaciones al interior de la identidad-socio/económica- indígena que no son incorporadas políticamente por la dirigencia del MIE

Desde el surgimiento de la CONAIE y la Ecuarrunari, desde la lucha por la tierra y los primeros levantamientos, el país ha atravesado por un conjunto de cambios estructurales, materiales y simbólicos producto de la aplicación del modelo neoliberal. El espacio rural del país ha sido uno de los territorios donde mayor impacto generó el neoliberalismo, tanto en el reforzamiento al modelo agroexportador como en la minifundización y proceso de reconcentración de los medios de producción. Se produce

“[...]la consolidación de una política de modernización capitalista en el agro, en la cual el movimiento indígena y las reivindicaciones de los pobres rurales quedaron fuera de este proceso. Es el entierro de la reforma agraria y la apertura de la modernidad bajo el paradigma neoclásico: privatización, apertura comercial indiscriminada, desregulación del mercado laboral, en otras palabras, el fin de la poca regulación que todavía podía ejercer el estado en el sector rural ecuatoriano” (Martínez, 2005).

Este proceso de transformación del mundo indígena ha significado para investigadores como Hernán Ibarra que

“[...]del levantamiento indígena del 90 para acá, han pasado 23 años, entonces en esas dos décadas también se transformó el mundo indígena muy fuertemente, hay una estratificación interna que las ciencias sociales no pueden todavía entender adecuadamente, que son movimientos donde confluyen variables étnicas y de clase de diversa manera, es decir, por ejemplo toda transformación generacional que hoy tienen ya los trabajadores de la construcción. Veo trabajadores de la construcción indígenas pero que andan con sus celulares, sus ipods, están vestidos de otra manera, vestidos de forma muy occidental, pero son descendientes de trabajadores indígenas anteriores” (H.I)

Luciano Martínez, plantea que la crisis del movimiento ocurre porque conjuntamente con estas transformaciones, el movimiento desplaza sus demandas de una matriz de clase representada en la lucha por la tierra hacia reivindicaciones de tipo étnico y cultural bajo la demanda de los derechos colectivos y la interculturalidad: “...se experimentó un viraje importante en la demanda indígena hacia aspectos étnicos como la plurinacionalidad, la pluriculturalidad, el comunitarismo, la autodeterminación, como ejes principales de su proyecto político”. Para Martínez este viraje muestra una clara “manifestación de la posmodernidad y de la consolidación de un verdadero movimiento social en la nueva arena política de la región”. En efecto, el investigador sostiene que hay una academia posmoderna y culturalista en las ciencias sociales cuya función ha sido hacerse eco de este viraje y promover al movimiento indígena como un verdadero movimiento social, sin capacidad de mirar las contradicciones internas y las debilidades de éste. Tomando a

Tom Brass, teórico marxista, el desplazamiento hacia la posmodernidad y el culturalismo sustituyen los conflictos de clase en el agro, por dilemas falsos que restan la comprensión de la totalidad y la complejidad de los fenómenos: etnia vs clase, individuo vs comunidad; mundo simbólico vs economía (Brass 1999 en Martínez 2005). En este punto otras posturas proponen que el viraje a lo étnico es en realidad la necesidad del movimiento de resguardarse en un ámbito más seguro ante el peligro de desestructuración económica y política generada por la relación más permanente con el mundo capitalista (Guerrero y Ospina 2003 en Martínez 2005).

Pero no solo cambian las condiciones económicas si no también simbólicas y subjetivas de la población indígena en estas últimas tres décadas. El proceso migratorio y el cambio de trabajos y actividades económicas que afectan principalmente a los jóvenes indígenas implica que “socialmente, estos jóvenes asalariados se identifican más con el comportamiento de trabajadores urbanos antes que con el de campesinos comuneros...la organización comunal ya no puede funcionar en base a miembros que ya han dejado de ser campesinos.” (Martínez, 2005).

Esta serie de nuevas relaciones y condiciones en la población indígena no es procesado por las dirigencias del movimiento y no son incorporadas políticamente (2005). Martínez propone una entrada desde la economía política para mirar la crisis:

“el análisis se ha centrado en la perspectiva política o socio-política, dejando de lado el campo económico en el cual se mueven los indígenas en la sociedad actual. Aquí consideraré únicamente la desconexión entre la problemática rural agraria y las propuestas del movimiento indígena y la progresiva pérdida de centralidad en los últimos acontecimientos políticos del país”. (Martínez, 2005)

En ese sentido el autor discute con Roberto Santana, quien considera que en realidad el problema del movimiento indígena es no haber asumido su complicidad con las élites tradicionales que impiden la modernización del agro, y transitar hacia una defensa de la liberalización del campo y el saneamiento de la vida política en donde el movimiento se constituye como un actor de carácter étnico. A diferencia de Martínez, Santana sugiere que la crisis del movimiento no ocurre por su viraje étnico si no porque persisten en él posturas trasnochadas marxistas que impiden su modernización (Santana, 2004:252).

Sin embargo, entradas como la de Luciano Martínez no logran explicar cómo en este contexto de viraje étnico, del 2002 al 2007 el movimiento indígena, fundamentalmente la CONAIE y la ECUARUNARI conjuntamente con el Frente Popular convocan a movilizaciones contra el ALCA y el Tratado de Libre Comercio, paralizan once provincias del país y logran a través de la protesta popular frenar la firma del TLC con Estados Unidos. Cómo se explica esto desde el supuesto viraje étnico del movimiento? Por qué la demanda de la tierra que se lee en clave de clase dista tanto de la demanda en torno a la producción, la soberanía alimentaria y la reconcentración de recursos productivos y medios de producción en el campo?

Esta respuesta o problematización no la hemos encontrado en ninguna publicación interna, periodística, de coyuntura o en libros publicados. Quizás estos relatos de la crisis sean aun interpretaciones recientes que no logran volcarse al papel, pero lo cierto es que en las entrevistas encontramos la riqueza de este momento. Retomo entonces las reflexiones de Floresmilo Simbaña:

“En el caso de la CONAIE la llamada tendencia culturalista tomó la conducción de la organización entre el 96 y el 2002 pero esta conducción no fue la expresión de una total hegemonía, su conducción fue en alianza con algunos sectores de dirigentes de la tendencia histórica en medio de la cual muchos históricos se hicieron culturalistas. Y cuando la tendencia de izquierda o histórica retoma la conducción, tuvo que tolerar la presencia de una Tibán en el CODENPE. Es decir, a partir del 2002, la conducción siempre estuvo en permanente disputa y ninguna de las tendencias alcanzó una hegemonía. Eso es más evidente ahora que la disputa no es entre dos tendencias, sino varias que se agrupan en posiciones distintas a cada rato” (F.S.).

El dirigente se refiere a Lourdes Tibán, líder indígena de la provincia de Cotopaxi y actual asambleísta de Pachakutik quien como hemos visto representa a la línea más pragmática del movimiento, no es etnicista y tiene capacidad de alianza y negociación con otras fuerzas, pero tampoco es la tendencia histórica de izquierda. Tibán es vista en gran parte del mundo indígena como una mujer que en un contexto neoliberal negoció y promocionó las directrices de una política etnodesarrollista a través del Consejo de Desarrollo para Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, CODENPE.

Es interesante que en medio de este conjunto de trabajos y perspectivas, una de las pocas voces que sostienen una mirada distinta sobre el movimiento indígena, y la CONAIE, la lucha de clases y la estrategia de negociación de derechos colectivos es el estudio de Nancy Postero y Leon Zamosc. La tesis principal es que en el contexto de luchas contra el neoliberalismo en los años 90, las organizaciones sociales adquieren el papel de veto y resistencia. La tesis principal es que en el contexto de luchas contra el neoliberalismo en los años 90, las organizaciones sociales adquieren el papel de veto y resistencia (Zamosc, 2005:194).

Para él, la década que para muchos es un retroceso en la conciencia de clase es en realidad lo contrario: “el contenido fundamental de las luchas de los 90 fue un contenido de clase, en el sentido de que los intereses que estaban en juego eran expresamente las condiciones e identidades de los protestantes que se definieron en función de sus posiciones en la estructura económica del país” (Zamosc, 2005:210)

En ese sentido, Zamosc se pregunta sobre el papel y el carácter del MIE en ese contexto. Propone que éste se inscribe dentro de una lucha de clases. Su estrategia es la conformación de plataformas amplias y de demandas de clase, la conducción del movimiento en esos espacios y la incorporación de demandas propiamente étnicas en la negociación con el gobierno.

Zamosc toma el periodo de inestabilidad política que vive el Ecuador entre 1992 y 2000, en el que son derrocados cinco presidentes. La salida de estos presidentes se relaciona con la profundización del programa neoliberal pero sin respaldo político al interior del gobierno (Zamosc, 2005:193). El neoliberalismo y la volatilidad política tienen como correlato la conflictividad social. A diferencia de una parte de la literatura que explica la inestabilidad debido al alto grado de conflictividad en los 90, Zamosc propone que “el intento de imponer la agenda neoliberal puede convertirse en elemento de inestabilidad política” (Zamosc, 2005:193-194). Es entonces el papel de los conflictos estructurales lo que explica la inestabilidad y el papel de las masas.

Propone el liderazgo del MIE en las luchas populares. El asenso del movimiento indígena se convirtió en una influencia más allá de la población indígena (Zamosc, 2005:196-197). La CONAIE desplaza a centrales sindicales como referente contestatario para los sectores populares. Esto se debió a la crisis de la izquierda sindical y a la existencia de pocos asalariados sindicalizados.

“Desde ese ángulo podría haberse esperado que por su especificidad de identidad y cultura, los movimientos indígenas se convirtieran en arquetipos de un nuevo tipo de movimientos sociales. Pero lo que está teniendo lugar en Ecuador nos revela una historia diferente, ya que las luchas de los indígenas no se limitan a una reivindicación cultural o la conquista de derechos étnicos. Aunque esas luchas han tenido gran importancia, el movimiento indígena las ha desbordado, involucrándose de manera definida hacia la lucha por el poder político” (Zamosc, 2005:194).

La CONAIE presenta demandas amplias con carácter de clase, que incluyen a sectores populares del país: sindicatos, trabajadores no sindicalizados, transportistas, asociaciones de pequeños y medianos empresarios, campesinos, etc. Se convierte en el núcleo del proceso de unidad popular (Zamosc, 2005:198). Este fenómeno es explicado por el autor como parte de la crisis de representación visible porque ningún partido tradicional incluía intereses de los sectores populares. A esto se suma que la crisis de legitimación estatal implica una pérdida de respeto y autoridad del Estado neoliberal, injusto e ineficiente.

“[...] los líderes de la CONAIE demostraron con gran habilidad para articular demandas indígenas dentro de un discurso, que al denunciar el carácter anti campesino de la agenda neoliberal, resonaba con las orientaciones de las demás organizaciones agrarias. Durante el resto de la década cuando la CONAIE se constituyó en el eje de un frente más amplio que incluía a sindicatos y otras organizaciones urbanas, el discurso se extendió para abarcar las reivindicaciones de los sectores populares bajo la consigna de la resistencia nacional contra el neoliberalismo” (Zamosc, 2005:209).

La crisis de representación política deviene en la manifestación de conflictos sociales importantes de sectores que no tienen representación al interior del Estado y que recurren a una acción extra institucional para expresar reivindicaciones o tratar de influir en decisiones que afectan a sus intereses. La protesta desde la sociedad emerge como canal

alternativo de la oposición popular. (Zamosc, 2005:208-209). El autor advierte, “las propuestas ideológicas, por adecuadas que sean, no alcanzan para que los movimientos logren derrotar a sus aliados potenciales que tienen el poder para actuar sobre la base de la ideología y conquiste objetivos concretos” (Zamosc, 2005:209)

Lo cierto es que más allá de afirmar que este viraje étnico ocurrió, no existen mayores estudios ni líneas de investigación que indaguen sobre estos cambios en las condiciones materiales y simbólicas y en cómo estas son incorporadas o no políticamente por las organizaciones indígenas. Gran parte de la población indígena y juvenil han dejado de producir y pasan a ser asalariados en las grandes ciudades o en las plantaciones de tipo agroindustrial en las cercanías de sus comunidades. No hay tampoco posturas contundentes en el movimiento, ni en sus intelectuales sobre esta relación, esto hace perder de vista que el sujeto de cierta manera se des-territorializó y con ello un amplio sector del movimiento se desplaza a las ciudades y pierde el contacto con las organizaciones de base, mientras que el MIE no ha diseñado una estrategia para organizar a estos sectores. Este tipo de reflexiones arrojan un campo amplio aun no explorado alrededor de cuáles son las estrategias que desplegó el movimiento en ese paso de expansión de su base social dentro de la complejidad de escenarios en los que se forma la sociedad indígena; qué condiciones, estrategias, oportunidades, identidades, vínculos permitieron que se incorporasen políticamente al movimiento o no.

4.4.4 El carácter del Estado ecuatoriano y la composición de sus élites

Históricamente el Estado ecuatoriano se ha dejado permear por las demandas y luchas de las organizaciones sociales debido fundamentalmente por un lado a que estas iban acompañadas de grandes procesos de movilización; y por otro al carácter de las élites en el país. En el primer punto estas demandas históricamente se diluyen y son absorbidas por el Estado, ejemplos de esto son la institucionalización de la educación intercultural bilingüe y la creación del CODENPE institución dedicada a impulsar el desarrollo de los pueblos y nacionalidades del Ecuador. Si tomamos en cuenta estos elementos podemos entender de cierta forma el por qué en muchos casos la capacidad de movilización se desactiva, lo que demarca al Estado como actor importante también para entender la crisis del MIE. En el segundo elemento, en un clásico artículo sobre el movimiento Leon Zamosc sostiene que no debemos entender el freno a las reformas neoliberales únicamente como producto de la acción contenciosa del movimiento indígena si no como efecto también del carácter no nacional ni burgués de unas élites oligárquicas que procesan el conflicto en términos de mantenimiento de sus privilegios locales y corporativos.

4.4.5 Absorción del movimiento por acción del instrumento político y falta de estrategia clara del movimiento entorno a Pachacutik

Cuando en el año de 1996 se crea el Movimiento por la Unidad Plurinacional Pachacutik-Nuevo País, la intención central era la conformación de un instrumento de la CONAIE y de otros sectores para la lucha política-electoral y para posicionar las demandas al interior de los poderes estatales. A pesar de que Pachacutik logra tener en el año 98 una gran acepción nacional y un importante número de diputados y sobre todo llegar a los

gobiernos locales donde la población indígena es mayoritaria, las rencillas políticas al interior entre las distintas fracciones tanto del MIE como de los movimientos sociales que confluían en el (Coordinadora de Movimientos Sociales-Coordinadora Popular) determinaron que Pachacutik: a) pierda su capacidad de representación nacional; b) que las demandas del movimiento sean dejadas de lado por las agendas políticas de actores externos; c) se desarrollen una serie de disputas por el acceso a cargos públicos, d) que las prácticas de los dirigentes que llegaron a puestos públicos en muchos casos reproducían viejas prácticas políticas. En este sentido la CONAIE pierde su capacidad de control y conducción política sobre la acción de los representantes elegidos por Pachacutik, imponiéndose una línea pragmática en el movimiento.

La orientación hacia el poder del movimiento es también amplia y ambigua. Por un lado, con la creación de Pachacutik como movimiento político hay una clara demanda y estrategia para obtener y gestionar poder; pero al mismo tiempo como movimiento social la orientación estuvo definida para resistir, interpelar y presionar a los gobiernos y al Estado, para que incorporen derechos colectivos, cambien la orientación neoliberal, para profundizar la democracia y democratizar la política y para posicionar la demanda de plurinacionalidad. Las estrategias usadas son parte de lo que Ramírez señala como la poca claridad entre los espacios y los cuadros del movimiento social y el movimiento político (Ramírez, 2009). Para la literatura sobre movimientos sociales, la integración y cohesión es central en este tipo de actores políticos, pero hay poca claridad en los roles y hay cierta variabilidad en las formas de acción y organización interna (Ibarra, 2001: 29-30).

Otra interpretación es la sostenida por una combinación de sectores del movimiento: decoloniales que dialogan con el marxismo y la fuerza del movimiento de cara a la lucha de clases; esferas radicales del movimiento con una postura anti elecciones y democracia burguesa; y etnicistas puristas quienes proponían que las dificultades que estaban encontrando surgen porque “dejaron su lucha por los intereses estrictamente indígenas y se metieron al campo electoral a jugar con intereses de otros sectores, para ellos por supuesto la izquierda o las izquierdas eran contradictorias por su posición. Y su posición era retrotraer a los indígenas a pelear exclusivamente por la tierra, por derechos indígenas, etcétera, pero no pensar en la política del Estado” (E.I). Es sintomático que se junten posturas tan disímiles en este relato sobre la crisis, y quizás la explicación esté en la falta de un espacio sostenido de debate político que acompañe tanto la discusión sobre el poder como a la estrategia en el movimiento social y en Pachacutik. Sin embargo, cabe aclarar que si bien en la estrategia y la perspectiva sobre lo que significa la política hay espacios compartidos, en la definición ideológica no los hay. Los sectores étnicos se caracterizan entre otros puntos, por definirse como indígenas y suprimir de esta manera si son de “izquierda o de derecha”, mientras que las líneas marxista y de radicalidad anti elecciones se autoidentifica como claramente de izquierda.

4.4.6 Creciente alejamiento de las dirigencias de las organizaciones nacionales del movimiento indígena de sus bases

Si tomamos en cuenta los elementos antes señalados, la literatura y la mayoría de las entrevistas nos proponen que otro de los factores de la crisis del MIE es que al haber

perdido una agenda de lucha estratégica y de largo alcance, las disputas internas, la creación de un instrumento político que no atiende a las demandas de las organizaciones y la ausencia de la formación política marcan distancias entre las dirigencias y las base. La explicación viene dada porque las demandas de las bases no han sido traducidas políticamente ni tampoco en una ruta estratégica es decir en hechos concretos, se percibe que la dirigencia toma decisiones sin consultar; y desde el otro lado, está la falta de cuadros al interior del MIE que posibiliten un reambio generacional y por lo tanto se vuelve a plantear en una deficiente estrategia de formación política.

5. Conclusiones

La reflexión sobre cómo estudiar la relación establecida entre un determinado campo intelectual y un movimiento social, en este caso el movimiento indígena ecuatoriano nos lleva a una reflexión permanente para encontrar las líneas de análisis, las representaciones, y las formas en las cuales se pensó lo indio a lo largo de la historia del país. Se detectaron polémicas y debates dentro de las ciencias sociales, además de la creación de categorías para explicar y justificar en muchos casos procesos de dominación política y económica contra el indio, así como enfoques que tratan de redimirlo y defenderlo, sin que esto incluya la voz del indio, la cual emerge como una especie de boomerang casi a finales del siglo XX para exigir su lugar en el Estado y desmontar el mito de la nación mestiza. Las conclusiones giran en torno a los resultados tanto de la investigación bibliográfica como de los testimonios recogidos de las y los protagonistas de esta relación.

5.1 Indagando en las representaciones históricas que se han realizado sobre el indio se puede observar que la etapa colonial fundó una matriz colonial que se expresaría en un *sentido común de larga duración*, pues el debate sobre el estatus humano del indio lo redujo a una condición de servidumbre permanente, la labor del campo intelectual esta atravesada por el hecho de justificar o redimir al indio (Ginés de Sepúlveda-Bartolomé de las Casas). Dicha condición colonial no se modifica con el transcurso de los años sino que se reproduce a pesar de las lamentaciones de muchos.

El debate sobre la condición del indio y su lugar dentro del Estado se retoma luego de los procesos de Independencia, para evaluar si este aporta o no a la construcción de la nación, ahí se crea la idea del 'indio como problema', lo que quiere decir que hay que solucionarlo; en este caso personajes como Sarmiento proponen cortar con el problema a través del exterminio, pues un grupo social como este impedía el progreso y el avance de la nación, y había que deshacerse del lastre de la colonia. En el caso ecuatoriano lo indio en la obra de Manuel Espinosa Tamayo aparece como un problema etnográfico, esto debido a que habita en espacios recónditos, no aptos para la vida y aquello le causa un trastorno en su capacidad de aprendizaje, pues con él habría que tener una educación distinta acorde con sus capacidades mentales, señala Espinosa (1988).

La configuración de un campo intelectual durante los años 20 y 30 ligado a planteamientos comunistas e indigenistas, configuró al indio como objeto de redención; por un lado los comunistas piensan en términos políticos de construcción de un proletariado rural que les permita tomar el poder, aunque las condiciones económicas no

hayan desarrollado un sistema industrial, en este momento el indio es transformado en campesino, para entrar dentro de las normas y de la doxa marxista de la lucha de clases, normas dictadas por la Internacional, quizá esto sea uno de los motivos por los cuales se ignoró la obra de José Carlos Mariátegui que publicaba por esos tiempos los *7 ensayos*. Sin embargo, los comunistas instalan un importante debate sobre la condición cultural del indio y su diferencia del mundo blanco-mestizo.

Ricardo Paredes (dirigente comunista) habla sobre las particularidades de idioma, cultura y territorio que tienen las comunidades indígenas, y reclama en la Asamblea Constituyente del 44 la creación de un Ministerio de Asuntos Indígenas bajo el precepto de que son nacionalidades y que su problema debe ser solucionado por una institución exclusiva para ese 'problema'. A pesar de ello, la representación que primó fue la visión campesina, ya que en 1944 se crea la FEI pero bajo la forma de sindicato agrario y cuyo eje era la lucha por la tierra, dejando de lado la particularidad cultural, a pesar que su máxima dirigente Dolores Cacuango reclamaba lo cultural como parte de la lucha de clases, en este sentido quizá esto explique porque esta organización estuvo a punto de desaparecer luego de ser la más importante, ya que el Partido Comunista no tomó en cuenta esas demandas aparecieron otros espacios que a más de la lucha por la tierra, sabían que lo cultural era un factor de identificación de los indígenas.

Por otro lado, desde las corrientes indigenistas Pío Jaramillo Alvarado construye su reflexión para posibilitar que la acción estatal tome partida por el indio, pues describe sus condiciones de miseria y sometimiento a partir del análisis de sus particularidades y en diálogo con otros espacios latinoamericanos, que también están tratando el tema. Sus formulaciones terminan con la creación del Instituto Indigenista Ecuatoriano, institución desde la cual lo indio intenta ser redimido y salvado. Cabe señalar que para muchos indigenistas la labor del mestizo era fundamental para poder entender la dinámica del mundo indio, se convierten en una especie de traductores hacia la sociedad 'civilizada'. Además en esta época se desarrolla también una corriente literaria representada en Jorge Icaza cuya obra *Huasipungo* es la expresión de la indignación del mestizo por el sometimiento al indio. En este caso la visión indigenista aporta con la estructuración y descripción de una serie de problemáticas relacionadas con el tema del indio, sin embargo se quedó como una práctica discursiva que no rompió visiones alienadas del indio y que no comprendió al indio en su diferencia.

Para los años 70 la creación de organizaciones como la EUARUNARI posibilitarían una dinámica distinta de relacionamiento del indio con el mundo mestizo, a pesar de la persistencia de la representación campesina y de la mediación mestiza de los sacerdotes, se comienza a desarrollar una capa dirigencial que piensa que el problema del indio es la tierra, pero que tiene una particularidad cultural y es el ser indios, con lo cual se genera una práctica de auto-reconocimiento expresada en la creación de la CONAIE en 1986, esta organización donde confluyen indígenas de todo el país, reivindica como un factor importante la tierra, pero también su diferencia cultural como una demanda política frente al Estado para su reconocimiento, esto fue acompañado de la creación de una capa intelectual propia, la cual piensa el problema desde sus particularidades históricas y que devienen en dirigentes que le dan una voz propia al indio, y con ello se rompe la representación alienada y construida desde la mediación mestiza.

5.2 La relación del campo intelectual con el MIE hay que entenderla en el marco general de la relación que la intelectualidad siempre ha establecido con los diferentes sujetos que hacen la política. En este caso el intelectual se ha construido la imagen del analista, el estratega, el ideólogo y ha cumplido por lo general la función de formador y educador de dirigentes y de la base social, una especie de mediador para poder explicar de forma metodológica y política los diversos problemas sociales que se puedan dar en un determinado momento histórico.

La relación entre el campo intelectual ecuatoriano y los indígenas comienza desde los años 30 como una expresión política, donde se concibe al indio como ‘un proletario con poncho’, esta relación se ha establecido con lazos de confianza, pero siempre bajo la sospecha “...había esa visión de que los intelectuales te roban las cosas y se aprovechan solitos” (J.L). La sospecha sobre los intelectuales pasa por los objetivos que buscan, cuáles son sus intereses y para qué se acercan al MIE. En esta relación bajo sospecha hemos detectado cinco tipos de intelectuales que se acercan al movimiento indígena desde distintos intereses y objetivos, estableciendo una relación que va de la apología, a la tensión y de esta a las posibilidades de articulación.

Intelectual con proyecto político propio: está articulado a estructuras organizativas externas al MIE, buscan formar dirigentes y bases sociales para su proyecto político; sus intereses están articulados a las posibilidades que sus cuadros direccionen políticamente los caminos del MIE. Esta relación quizá ha sido la más conflictiva pues los intereses de determinados grupos mestizos terminaron por fortalecer líneas internas del MIE que no necesariamente eran de izquierda o buscaban un proyecto revolucionario. La imposición de agendas, prácticas políticas desleales y la deslegitimación del otro fueron parte de este campo intelectual que al final tomó varios rumbos y en muchos casos, ahora que actúa desde el poder se ha encargado de dividir a las organizaciones que un día aportó a fortalecer.

Intelectuales sin estructura política: son un tipo de intelectuales que frente al hundimiento del movimiento sindical quedaron en organizaciones debilitadas, o dejaron la militancia, son analistas, ideólogos. Son consultados sobre las condiciones políticas y económicas del país. En muchos casos han aportado al fortalecimiento de la educación bilingüe mediante la formulación de programas educativos o la formación de profesores. No es que este campo intelectual no tenga intereses políticos, pero no busca la dirección ni la conducción del MIE, además sus articulaciones no son orgánicas y su relación depende de quién esté en la dirección de las organizaciones indígenas.

Investigadores: su cercanía al movimiento está relacionada con intereses académicos, lo que no los exime de posiciones políticas, formulan en especial tesis e investigaciones sobre el carácter del MIE, sus problemáticas, sus principales debates y las rutas por las cuales ha transitado el movimiento. Es importante señalar que su aporte fundamental ha estado en ayudar a comprender desde diversos marcos conceptuales la dinámica del MIE, genera hipótesis y crea categorías analíticas; su relación pasa por dirigentes o comunidades locales donde desarrolla su trabajo.

Intelectuales religiosos: la relación con este tipo de intelectual es histórica pues eran los viejos encomenderos y los encargados del soporte ideológico del proyecto colonial, sin embargo durante los años 60 la influencia de la teología de la liberación marca la presencia importante del sacerdote como organizador y formador. Las organizaciones indígenas no se podrían comprenderse sin la labor en Chimborazo de Monseñor Leónidas Proaño o en Cañar del padre Ángel Iglesias. Los sacerdotes se convierten en difusores de la palabra de Dios a la par que construyen estructuras organizativas, alfabetizan, escriben y disertan. Este tipo de intelectual por su carácter es muy cercano a las comunidades y goza de su confianza, por tal motivo logró generar la base sobre la cual la CONAIE surgirá.

Intelectuales propios: nacen en el seno de las organizaciones y comunidades indígenas, hay una primera generación de ellos que se forma al calor de la lucha por la tierra, donde tiene mucho que ver la comunidad como soporte económico para su educación en el caso de los que entran en el sistema formal, pues a la par que se convierten en intelectuales son dirigentes y conductores del MIE, esta generación es la protagonista del levantamiento de los años 90. Posterior a la fase heroica y a la ampliación de la cobertura educativa nace una nueva capa intelectual en diversos campos, muchos de los cuales no asumen necesariamente un compromiso con el MIE aunque sean parte de sus bases; sin embargo hay una capa intelectual orgánica cuyo cordón umbilical es la comunidad. Tampoco estos intelectuales son homogéneos o comparten una tendencia política, sino más bien provienen de distintas corrientes, tendencias ideológicas e incluso intereses de clase. El surgimiento de este campo intelectual propio, dio voz al indígena y sobre todo su propia concepción, frente a lo cual el campo mestizo no creía que había perdido la representación del indio; el cual podía hablar ya con voz propia.

Como se señaló la relación no fue lineal y estuvo mediada por la sospecha, las disputas debido a los diversos intereses que confluían en el MIE, quien pasa de la necesidad de la mediación mestiza a poder representarse por sí mismo. Lo que no quiere decir que no sigan las relaciones con otros espacios, más bien el MIE siempre ha establecido alianzas y ha sabido reconocer a las personas con las que puede contar y aportar a su fortalecimiento.

5.3 Las reflexiones que el campo intelectual ha realizado sobre el MIE han estado ligadas a sus problemáticas concretas, lo que quiere decir que se han estructurado ejes de análisis diversos y con temporalidades distintas, la evolución de las problemáticas y de la realidad política marca también el cambio de los temas y los marcos conceptuales desde los cuales son abordados. Siguiendo al respecto la cronología expuesta por Pablo Ospina podemos ver que durante los años 60, momento también del surgimiento de las ciencias sociales en el país, el debate pasa por la problemática de la tierra, son estudios que se concentran en mirar la estructura de tenencia de la tierra, la descomposición del régimen hacendatario pero que en muchos casos también conjugan una dimensión cultural, basta recordar el estudio de Fernando Velasco *Reforma Agraria y movimiento campesino e indígena de la sierra* (1979), o el trabajo de Andrés Guerrero desde la economía política *La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano* (1975), como muestran los títulos de estos

trabajos el énfasis está en la dinámica rural y en justificar la demanda de las organizaciones de una reforma agraria, de manera paralela se crea en la Escuela de Sociología y Ciencia Políticas la cátedra de sociología agraria, en la cual muchos estudiantes se integran a estudios de este tipo.

Durante los años 80 el tema agrario persiste pero hay también una mayor especialización de las ciencias sociales, se crean lecturas estructurales para el análisis de la dominación política sobre los indios, es decir empieza a aparecer un marco conceptual que habla de las particularidades étnicas de la población indígena y del problema nacional. Producto de ello la Revista *Nueva* publica un número especial denominado *Revuelta y desafío: la cuestión indígena en el Ecuador* (1983) los artículos que la componen en su mayoría se enfocan a la idea de que el país es multinacional, al análisis de las organizaciones indígenas existentes, a la relación entre el Estado y el problema indígena, la crítica a la cultura nacional y a mirar el papel de los intermediarios o mediadores mestizos. Este trabajo abre un nuevo abanico de posibilidades de análisis y pone sobre el tapete nuevos temas sobre la problemática indígena.

Mientras que en los años 90 se imponen los factores culturales como principal marco de referencia, esto debido a la llamada ‘crisis del marxismo’, en este momento priman los estudios sobre mediaciones mestizas, nacionalidad y pueblos que habían sido discutidos durante los años 80, pero que se conjugarían ya como problema a partir de la conmemoración del V centenario, aparecen trabajos más enfocados a la disputa estatal por reconocimiento tal es el caso de trabajos como *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina* (1991) de Fernando Mires, *Pueblos indios, Estado y derecho* (1992) donde participan intelectuales ligados al MIE como Galo Ramón, Enrique Ayala Mora, Luis Maldonado, otro importante trabajo es *Los indios y el Estado País pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate* (1993) participan intelectuales como Blanca Chancoso, Alejandro Moreano, Teodoro Bustamante, también Ileana Almeida contribuye con *Historia del Pueblo Kechua* (1999), es decir los debates giran en torno al problema de la integración del indio al estado, el cuestionamiento de la nacionalidad y la articulación de la plurinacionalidad como demanda central del MIE, sin embargo hay que señalar que la dispersión hacia este campo de las ciencias sociales no impidió que el MIE sea el principal conductor del campo popular en la lucha contra el neoliberalismo.

Durante los últimos años de los 90 e inicios del 2000, las ciencias sociales se abocan al estudio de los impactos del MIE, de su levantamiento, es decir se construye al movimiento como objeto de estudio desde un intento de hacer sociología histórica e historia del MIE, de comprender su impacto dentro del sistema político y los cambios en la sociedad ecuatoriana, destacan estudios como el de Augusto Barrera, *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los 90* (2001), el trabajo de Pablo Ospina y Fernando Guerrero *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos* (2003), Pablo Dávalos *Movimiento Indígena Ecuatoriano: construcción política y epistémica* (2005), Floresmilo Simbaña *Plurinacionalidad y derechos colectivos: el caso ecuatoriano* (2005). La tendencia teórica de estos trabajos es variada, sin embargo el planteamiento o

el eje central en especial de los dos primeros es el enfoque de movimientos sociales y acción colectiva, mientras que el trabajo de Dávalos intenta hacer una crítica decolonial de occidente, sin embargo cae en el milenarismo y en descontextualizar las luchas históricas del MIE al someterlas al análisis poscolonial, mientras que el intelectual indígena Floresmilo Simbaña empieza la construcción conceptual de la plurinacionalidad desde los pueblos y nacionalidades indígenas. Cabe señalar que también dentro de las universidades se producen una serie de tesis y monografías sobre el MIE.

La forma en la cual se expresarían estos debates son análisis de coyuntura donde destaca Mario Unda, Alejandro Moreano y Franklin Ramírez; también artículos, ponencias y compilaciones son mecanismos donde toman forma los estudios sobre el MIE. Quizá la última producción de debate sobre el MIE se juntó a la coyuntura del 2008 (Asamblea Constituyente) y la plurinacionalidad como elemento central, la editorial Abya-Yala publicó una serie de estudios denominada *Plurinacionalidad* (2008) así como Ileana Almeida recoge una serie de textos bajo el título *El Estado plurinacional* (2008) demanda que termina siendo puesta por el Estado en la constitución, pero no se establecieron los mecanismos prácticos para su ejecución.

Como se puede observar el debate en el campo de las ciencias sociales ha evolucionado y cambiado en relación a las distintas coyunturas políticas y demandas del MIE, lo que nos permite ver también una parte de la historia del pensamiento ecuatoriano a la luz de un sujeto político, y sobre toda ayuda a entender la importancia del trabajo intelectual en cuanto este se convierte en una práctica concreta y responde a las necesidades políticas de su tiempo. Entender entonces la relación entre un campo intelectual y un sujeto político es entender a su vez la dinámica de las ciencias sociales en el país.

6. Bibliografía

Albán, Ernesto; Andrango, Alberto et. Alt., (1993) *Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiethnicidad: contribuciones al debate* (Quito: Abya-Yala).

Almeida, Ileana 1999 *Historia del pueblo Kechua* (Quito: Abrapalabra editores).

Almeida, Ileana 2008 *El Estado plurinacional: valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos* (Quito: Abya-Yala).

Ayala Mora, Enrique 2002 *Ecuador: patria para todos. La nación ecuatoriana, unidad en la diversidad* (Quito: UASB).

Ayala, Enrique; Kowii, Ariruma, et, alt., 1992 *Pueblos indios, Estado y derecho*, (Quito: Corporación Editora Nacional).

Barrera, Augusto 2001 *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los 90* (Quito: CIUDAD, Abya-Yala-OSAL).

Becker, Mark 2012 “Construcción de las nacionalidades indígenas en el pensamiento marxista ecuatoriano”. Ponencia presentada en el I Encuentro de Historia de la Izquierda Ecuatoriana, Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 7 de noviembre del 2012.

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor 2001 *Cooperación al Desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo* (Quito: FLACSO /Universitat de Lleida / GIEDEM)

Bretón, Víctor, (2002) “*Comentarios a lo comentado: reflexiones a Tenor de los comentarios de Pablo Ospina*”, en *Ecuador Debate* (Quito: CAAP) N°55, Abril.

Bonifaz, Emilio, 1975 *Los indígenas de altura del Ecuador* (Quito: Edición del Autor).

Bourdieu, Pierre, 1978 *Campo intelectual y proyecto creador* (México: Universidad Autónoma Metropolitana).

Bourdieu, Pierre 1991 *El sentido práctico* (Madrid: Taurus).

Bourdieu, Pierre 1997 *Razones prácticas* (Barcelona: Anagrama).

Bourdieu, Pierre 1997 *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* (Barcelona: Editorial Anagrama).

Bourdieu, Pierre 1999 *Intelectuales, política y poder* (Buenos Aires: Eudeba).

Bourdieu, Pierre 2000 *Poder, derecho y clases sociales* (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer).

Chiriboga, Manuel 1988 “*La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola 1974-1985*” en Gondard, P.; J.B. León y P. Sylva *Transformaciones agrarias en el Ecuador* (Quito: CEDIG).

Comité Central del Partido Comunista 2013 (1937) “Exposición a la Corte Suprema” en Ibarra Hernán (comp.) *El pensamiento comunista ecuatoriano (1926-1961)* (Quito: Ministerio Coordinador de la Política).

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador 1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo* (Quito, Ediciones TinkuiconAIE).

Cornejo, Antonio (2003) *Escribir en el aire : ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima: CELACP-Latinoamericana Editores).

Cuadernos de la Nueva (1983) *Revuelta y desafío: la cuestión indígena en el Ecuador* (Quito:Nueva)

Cueva, Agustín, 2007 “*Los movimientos sociales en Ecuador contemporáneo*” en *Yachaykuna* (Quito: ICCI-ARY) N° 7, .

Dávalos, Pablo (2005) “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica” en Mato, Daniel (comp.) *Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

De la Torre, Carlos 1996 *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media* (Quito: Caap).

Díaz Polanco 1981 “Etnia, clase y cuestión nacional” en *Cuadernos políticos* (México:ERA) N°30, s.f.

Duran, Rocío 2006 *Literatura ecuatoriana ¿y el indigenismo?* (Quito: CCE)

Egás, José 2010 *Política indígena en Cotopaxi. La demanda, la protesta y la participación del MICC*, Tesis de Maestría, PUCE-Ecuador.

ECUARUNARI 2013 *Una mirada a nuestra historia* (Quito: ECUARUNARI).

Espinosa, Alfredo 1979 (1916) *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (Quito: BCE).

Foucault, Michel 2010 *El orden del discurso* (México: Tusquets Editores).

Gallegos, Joaquín 2013 (1935) “El Partido Comunista y los intelectuales” en Ibarra Hernán (comp.) *El pensamiento comunista ecuatoriano (1926-1961)* (Quito: Ministerio Coordinador de la Política)

Gramsci, Antonio 1975 *Cuadernos de la cárcel* (México: Ediciones Era).

Gramsci, Antonio 1986 *La formación de los intelectuales* (México: Grijalbo).

Gramsci, Antonio 1987 “Algunos temas sobre la cuestión meridional” en *Cuadernos del pasado y presente* (México: ERA) N° 54, s.f.

Grey Postero, Nancy 2005 “*La batalla de la cuestión indígena en América Latina*” en Zamosc, Leon y Grey Postero (comps.) *La lucha por los derechos indígenas en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Guerrero, Andrés 1997 “Se han roto las formas ventrílocuas de representación” en *Iconos* (Quito:FLACSO), N° 1.

Guerrero, Andrés 1998 “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria” en *Iconos*, (Quito:FLACSO), N° 4.

Guerrero Cazar, Fernando Ospina Peralta, Pablo 2003 *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos* (Buenos Aires: CLACSO).

Grimson, Alejandro (2012) *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI editores).

Herrera, Stalin, 2003 “El proceso de construcción de la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano” en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/herrera.pdf>.

Herrera, Stalin; Bressel, Frank; Michel Laforge 2008 *¿Reforma Agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos* (Quito: SIPAE).

Herrera, Stalin; Santillana, Alejandra 2009 “Génesis, experiencia, transformación y crisis del movimiento indígena ecuatoriano” en *América Latina desde abajo. Experiencias de luchas cotidianas* (Quito: Abya-Yala).

Ibarra, Hernán 1991 *La identidad devaluada de los Modern Indians* (Quito: ILDIS-El Duende, Abya-Yala).

Ibarra, Hernán 1999 “Intelectuales, indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”, en *Ecuador Debate* (Quito: Caap) No. 48.

Ibarra, Hernán 2004 “La comunidad campesino indígena como sujeto socioterritorial” en *Ecuador Debate* (Quito-CAAP) No. 63.

Ibarra, Hernán 2013 “Los idearios de la izquierda comunista ecuatoriana” en Ibarra, Hernán (comp.) *El pensamiento de la izquierda comunista (1928-1961)* (Quito: Ministerio Coordinador de la Política).

Icaza, Jorge 2006 *Huasipungo* (Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana).

Jaramillo, Pío 1954 (1922) *El indio ecuatoriano* (Quito: Corporación Editora Nacional) T. I y II.

Kaltmeier, Olaf (2008) *Jatarishum: testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)* (Quito: UASB-Universidad de Bielefeld-Corporación Editora Nacional).

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 1985 *Hegemonía y estrategia socialista* (México: Fondo de Cultura Económica).

Larrea, Ana María 2005 “Los desafíos del proceso de democratización en Cotopaxi”, en Unda, Mario (org.) *Experiencias en gestión y desarrollo local* (Quito: CIUDAD / EED/EZE / UASB).

Lenz, Carola 1997 *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la sierra ecuatoriana* (Quito: Abya Yala).

Macas, Luis 2004 “Diversidad y Plurinacionalidad”, en <http://icci.nativeweb.org/boletin/64/macas.html>.

Macas, Luis 2011 “Construyendo desde la historia. El movimiento indígena en el Ecuador”, en <http://www.jornada.unam.mx/2011/10/08/oja-indigena.html>.

Malo, Claudio (1988) “Estudio introductorio” en *Pensamiento indigenista ecuatoriano* (Quito: BCE).

Mallon, Florencia 1997 *Peasant and nation: the making of postcolonial Mexico and Peru* (Berkley: University of California Press).

Mc Adam, David; Tarrow, Sidney; Tilly, Charles 1997 *Dinámica de la contienda política* (Barcelona: Editorial Hacer).

Martínez, Carlos y Bolívar Burbano 1994 *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*, (Quito: Abya-Yala / SEIC).

Martínez, Luciano 1984 *De campesinos a proletarios* (Quito, El Conejo).

Martínez, Luciano 2006 “*Las comunidades rurales pobres y la reforma agraria en el Ecuador*”; en *La reforma agraria y desarrollo rural en la región andina* (Lima: CEPES).

Martínez Valle, Luciano 2006. “Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural”. en *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO)

Martínez Novo, Carmen 2004 “Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indígena de Cotopaxi, 1970-2004” en *Ecuador Debate* (Quito: Caap) N°. 63, diciembre.

Martínez Novo, Carmen 2009 “La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena” en Martínez Novo, Carmen (edit.) *Repensando los Movimientos Indígenas* (Quito: FLACSO).

Melucci, Alberto, 1994 “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales” en *Zona Abierta* (s.e) N° 69.

Mirés, Fernando 1993 *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Moreano, Alejandro 1990 “¿Una intifada india?”, en *Ciudad Alternativa* (Quito: CIUDAD) N° 1, s.f.

Moreano, Alejandro 1995 “*Identidad y cambios culturales en la era de la globalización*” en *Espacios* (Quito: Espacios) N° 5, s.f.

Muratorio, Blanca 1994 “Discurso y silencios sobre el indio en la conciencia nacional y Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX” en Muratorio, Blanca (edit.) *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos* (Quito: FLACSO).

Offe, Claus 1998 *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales* (Madrid: Editorial Sistema).

Ospina, Pablo 1993 “Apuntes sobre la aparcería agrícola en la sierra ecuatoriana: observaciones sobre la provincia de Cotopaxi” en *Ecuador Debate* (Quito: CAAP) N° 30, diciembre.

Ospina, Pablo; Arboleda, María; Ortiz, Santiago; Larrea, Carlos; Santillana, Alejandra 2006 *Las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales* (Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos-Abya Yala).

Ospina, Pablo 2002. “Crítica bibliográfica. Movimiento indígena y cooperación al desarrollo” en *Ecuador Debate* (Quito: CAAP) N° 55, abril.

Ospina, Pablo 2009 “Nos vino un huracán político: la crisis de la CONAIE” en Ospina, Pablo, Kaltmeier, Olaf y Büschges, Christian (eds.) *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (Quito: UASB/Corporación Editora Nacional/Universidad de Bielefeld).

Polo, Rafael 2012 “Campo de visibilidad y producción de narrativas” en Mancero, Mónica y Polo, Rafael (compls.) *Ciencia, política y poder: debates contemporáneos desde Ecuador* (Quito: FLACSO-CONESUP)

Polo, Rafael 2013 *La crítica y sus objetos: historia intelectual de la crítica en el Ecuador (1960-1990)* (Quito-FLACSO).

Proaño, Leónidas 2006 *Monsñor Leónidas Proaño: pensamiento fundamental* (Quito: MEC-Campaña de Lectura Eugenio Espejo).

Proaño, Leónidas 2008 *Como a ti mismo* (Quito: El Telégrafo-Ministerio de Cultura).

Postero, Nancy y Zamosc, León 1993 “*Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana*” en Almeida José (comp.) *Sismo Étnico en el Ecuador: Varias perspectivas* (Quito: CEDIME-Abya-Yala).

Ramírez, Franklin 2009 “El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador” en Ospina, Pablo; Kaltmeier; Büschges *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (Quito: UASB-CEN-Universidad de Bielefeld).

Ramón Valarezo, Galo 1988 *Indios, crisis y proyecto popular alternativo* (Quito: Caap).

Renan, Ernest 1882 “¿Qué es una nación?” Conferencia dictada en la Sorbona, París, en <http://www.paginasprodigy.com/savarino/renan.pdf>.

Roseberry, William 1994 “Hegemony and the Language of Contention” en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.) (Durham: Duke University Press).

Said, Edward (1996) *Representaciones del intelectual* (Barcelona: Paidós).

Sánchez Parga, José 2007 *El movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partido* (Quito: CAAP).

Sánchez Parga, José 2007 *El movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partido* (Quito: CAAP).

Sánchez Parga, José 2010 *El movimiento indígena ecuatoriano* (Quito: Abya-Yala).

Sánchez Parga, José 2012 “Cómo el sujeto se hizo objeto de las ciencias sociales” en *Ecuador Debate* (Quito: CAAP) N° 86, Agosto.

Santillana, Alejandra 2012 “Construyendo actorías: mujeres indígenas de Cotopaxi. Apuntes históricos sobre el movimiento indígena ecuatoriano”, Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador.

Simbaña, Floresmilo (2005) “Plurinacionalidad y derechos colectivos: el caso ecuatoriano” en Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO).

Shucta, Juan (s.f) “*Un balance de las escuelas radiofónicas*” (Quito: inédito manuscrito cedido por el padre Juan Botasso).

Sayer, Derek 1994 “Everyday Forms of State Formation: Dissident Remarks on Hegemony” en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.) (Durham: Duke University Press).

Tarrow, Sidney 1997 “Poder en movimiento” en *Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el Estado moderno* (Madrid: Alianza).

Tibán, Lourdes et. al., 2003 *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC)*. Cotopaxi Markamanta Runakunapak Jatun Kuyurimuy: *Historia y proceso organizativo* (Latacunga, MICC).

Tibán, Lourdes, 2004 “El sistema de representación y la participación política del pueblo kichwa de Cotopaxi”, Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador.

Touraine, Alain 1987. “Los movimientos sociales, ¿objeto particular o problema central del análisis sociológico?” en *El regreso del actor* (Buenos Aires: Editorial Universo).

Velasco, Fernando (1979) *Reforma Agraria y movimiento campesino indígena de la Sierra* (Quito: El Conejo).

Wodak, Ruth 2003 *Método de análisis crítico del discurso* (Barcelona: Gedisa).

7. Notas

* Alejandra Santillana, Maestría en Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y militante de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE). Trabaja desde hace varios años sobre movimientos sociales, construcción de hegemonía en el campo popular, movimiento indígena y feminismos. Actualmente está realizando la investigación “Intelectuales y movimiento indígena ecuatoriano” en el marco de la beca para consolidación académica del concurso “Estado actual de las ciencias sociales en América Latina y el Caribe” de CLACSO.

1. Mirés construye su punto de vista a partir del desarrollo de la etnoecología donde el indio se supone es redescubierto por segunda vez: “Al defender los bosques muchos defensores de la naturaleza descubrieron que ellos estaban habitados por seres humanos que no sólo vivían “bajo” sino también “de” los árboles. Esos seres humanos así redescubiertos fueron llamados (por segunda vez) indios [...] Que solo los intereses de la naturaleza son los intereses de los indios, es la absurda tentación que nos ofrece la etnoecología” (Mires, 1992:41-43). La crítica de Mirés podría articularse a las visiones ecologistas sobre el movimiento que han implicado limitar su campo de acción a las reivindicaciones ecológicas, construcción realizada desde la mediación mestiza y que implica que el movimiento no podría construir una agenda nacional o preocuparse de los temas estructurales que provocan la devastación de su entorno natural. Es importante señalar, como un elemento primario, que esta corriente en el caso ecuatoriano se expresaría de manera especial en la Amazonía.

2. Esta idea hace referencia al sentido y construcción histórica del proyecto nacional mestizo realizado por ideólogos de la aristocracia, hacendados, liberales e incluso cierta parte de la izquierda, sin embargo hay que diferenciar esa capa intelectual, del campo intelectual que se acerca al movimiento indígena y que es nuestro objeto de estudio pues las condiciones son diferentes y el proyecto es distinto, tomado en cuenta que estos son parte en su mayoría de movimientos de izquierda desde los años sesenta y encuentran en el movimiento un aliado importante para el proceso revolucionario o como base electoral, aclarando además que también se desarrolla un acercamiento e incluso una campo intelectual de derecha dentro del movimiento indígena ecuatoriano.

3. Hablar en clave hegemónica implica referirse a la CONAIE como agente de conducción política y moral del campo popular y pensar al movimiento como un sujeto no monolítico, si no en disputa interna. Es decir construye hegemonía social al articular a una serie de sujetos políticos del campo popular bajo su dirección.

4. Frase en kichwa que significan ‘nuestra es la tierra’.

5. Se ha señalado que en el caso ecuatoriano el acontecimiento que fortaleció la creación de las organizaciones de izquierda fue la masacre de obreros del 15 de Noviembre de 1922 en la ciudad de Guayaquil.

6. La forma de organización sindical se mantendría hasta la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986.

7. Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de la Sierra.

8. El proceso cronológico de organización de los espacios encabezados por Napoleón Salto y estos sectores urbanos es: “en el 93, 94 cuando resolvimos la disolución de PSP y pasamos a la reconstrucción del movimiento con la CONAIE. O sea nuestro eje era la CONAIE pero había la Coordinadora Popular en el 90, la Coordinadora por la Vida en el 93 y la Coordinadora de Movimientos Sociales que es la que se consolida en el 95” (N.S.)

9. Como se propone en el documento de historia de la ECUARUNARI: “De modo convergente, destacamos y aspiramos clarificar el nivel de incidencia que presentó el sector cristianos comprometidos en procesos de transformación social. El sector de cristianos católicos no fue monolítico. Muchos religiosos(as) y seglares creyentes veían en las luchas campesinas indígenas la forma más auténtica de vivir el evangelio y se opusieron a una iglesia centrada en la política vaticana y en sus privilegios” (ECUARUNARI; 2012:17)

10. Sobre el surgimiento de la intelectualidad orgánica,: “Debe ser ya cuando se terminó la parte heroica, yo siempre digo hay una fase heroica de las organizaciones sobre luchar por la tierra, presos clandestinos, no mucho en Ecuador pero un poquito, de estar en disputa para salir en la prensa o algo por el estilo, fue la parte heroica, o sea fue de lucha, lucha en serio, luego ya no, una vez que hay reconocimiento público lo que tienes es el camino abierto nomás. Entonces yo diría que los intelectuales indígenas nacen, yo personalmente lo veo ya cuando nace CONAIE pero sobre todo luego del 90 cuando ya cambia la generación, es decir los primeros dirigentes indígenas son desplazados yo creo a mediados de los 90 y desde ahí nace otro sector” (J. L).

11. Con el movimiento indígena va a ocurrir que se va a ir generando una intelectualidad propia, una intelectualidad que de alguna manera se va a ir abriendo en abanico sobre los distintos campos que la mala intelectualidad en términos genéricos tiene, de las cosas más técnicas, las cosas más administrativas, las cosas políticas y las teóricas propiamente tales (M.U).

12. Forman parte de esta corriente el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores, parte del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, Movimiento Revolucionario Cristiano.

13. Las organizaciones de la Amazonía se habían formado a la sombra del tutelaje evangelizador de los misioneros jesuitas desde los años 50 y luego en la resistencia a la expansión petrolera orquestada por el Estado desde los 70.

14. Según los datos del CODEMPE, en el sector indígena existen 209 organizaciones de segundo grado en las cuales participan 1.229.651 indígenas. Según Pablo Ospina (2008: s/p), “la estructura de la CONAIE es todavía una federación descentralizada de organizaciones de base que en conjunto agrupa entre 100.000 y 150.000 familias

15. Hay varios supuestos sobre el origen de la propuesta; sin embargo, como lo anota Galo Ramón, se construyó entre los años 70 y 90, y se nutrió de tres grandes vertientes de pensamiento: “1.) De la experiencia acumulada en las características de la comunidad andina que aunque ha sufrido grandes transformaciones ha preservado una identidad comunal territorial y cultural; 2.) De la experiencia de los grupos étnicos de la Amazonía y en general de la foresta tropical para defender sus territorios; y 3.) Del pensamiento indigenista latinoamericano, una temprana autocrítica de los estados nacionales; y una creativa búsqueda de nuevos modelos organizativos que permitieran la participación indígena” (Ramón 1998: 1).

16. En esto se incluye sus formas de hacer justicia, formas de organización social y política, la aplicación de la salud intercultural y ancestral, el uso de recursos productivos, etc.

17. Revisar “El campesinado indígena y el estado” en *Movimiento* (Movimiento Revolucionario de los Trabajadores, Quito) 1 (July 1980), p. 8.

18. Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS) y Centro Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC), *XIV Congreso Nacional CEDOC* (Quito: CEDIS/CEDOC, 1982), p. 47.

19. Melina Selverston-Scher, *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*, p. 23.

20. Yuri Zubritski, “La formación del proletariado Quechua”, en *Los pueblos autóctonos de América Latina: pasado y presente*, p. 215.

21. Ampam Karakras, “Las nacionalidades indias y el estado ecuatoriano”, *Antropología, Cuadernos de Investigación* 3 (noviembre 1984), p. 106.

22. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), “Anteproyecto de ley de nacionalidades indígenas del Ecuador, 1988”, en *Documentos Indios: Declaraciones y pronunciamientos*, pp. 202-12.

8. Anexos